

La " Mort de Dieu " et la critique
généalogique dans la philosophie
de Friedrich Nietzsche .

Ce mémoire est présenté au Département de
Philosophie de l'Université du Québec à
Trois-Rivières, ce 18 Avril 1970, pour
l'obtention du grade de Maîtrise en Philo-
sophie, par

RENE PELLERIN .

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

A Lise;
Jean-Marc,
Raymond.

" Une forme exigeante et difficile
de l'instinct de la connaissance:
la philosophie... "

F. Nietzsche

" Quelle inquiétude te fait soudainement
regarder en arrière ? "

Sophocle

Table des sigles.

Oeuvres de F. Nietzsche.

Z.	Ainsi parlait Zarathoustra. (Betz)	
CR.ID.	Le Crépuscule des Idoles. (Albert)	
P.B.M.	Par delà le bien et le mal. (Bianquis)	
G.M.	Généalogie de la morale. (Albert)	
V.P.	La volonté de puissance. (Bianquis)	
G.S.	Le gai savoir. (Colli et Montinari) (Vialatte)	O.C. "idées"
H.T.H.	Humain trop humain. (Colli et Montinari) (Albert)	O.C. Mercure de Fr.
N.P.	La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque.	

Note.

Les chiffres romains désignent le tome pour V.P. et H.T.H.
ils désignent le livre pour G.S. et Z., et la section pour G.M.
et P.B.M.

Les chiffres arabes désignent le livre pour V.P. et H.T.H.
entre parenthèses ils désignent le paragraphe pour toutes les
oeuvres.

La pagination correspond à l'édition choisie en traduction .

TABLE DES MATIERES

Avant-Propos.		p. I
Chapître I	La mort de Dieu chez Hegel et Nietzsche.	p. 1
Chapitre II	La critique généalogique comme découverte du Néant.	p. 15
	1. Le néant: refus de la véracité.	p. 15
	2. Néant divin et nature intelligible.	p. 21
	3. Surgissement du diable dans la morale.	p. 30
	4. L'innocence du devenir.	p. 38
Chapitre III	La volonté de puissance comme dimension ultime.	p. 52
	1. Rapport au Nihilisme.	p. 52
	2. Rapport à la vérité "méta-physique".	p. 53
	3. Athéisme: Seconde innocence.	p. 55
	4. L'homme et sa vérité. La "Physique".	p. 59
	5. La volonté de puissance et la danse.	p. 67
	6. La fin de l'adoration: le repos impossible.	p. 73
Conclusion.		p. 77
Bibliographie.		p. 81

" Deviner et trahir un auteur qui ne se nomme pas, revient à le traiter comme si on avait affaire à un criminel travesti ou à une beauté coquine, et il se peut que ce soit assez souvent permis; il est pourtant des cas où il convient de respecter sa réserve au moins autant que celle d'un prince voyageant incognito. " Frag. inéd. 19(16),
in H.T.H. I.

La façon dont nous avons voulu envisager et aborder le problème de la "mort de Dieu" chez Nietzsche tient compte des difficultés de sa présentation chez le philosophe lui-même. La multiplicité d'aphorismes qui constituent l'oeuvre de Nietzsche ne peut être comprise au niveau d'un seul thème, que nous croyons central de par le lien qui unit toujours la démarche philosophique radical et la préoccupation ultime du destin de l'homme, que par une interprétation où non seulement interviennent les nouvelles données de la philosophie contemporaine mais aussi et surtout la nécessité de reconstituer un lien entre les textes dispersés et fragmentés de l'ensemble de l'oeuvre. Cela implique un retour aux écrits avec une rigueur toute particulière afin de laisser Nietzsche se présenter lui-même, avec le maximum de respect que nous faisons de sa cohérence globale, c'est-à-dire non pas celle d'un texte par rapport à un autre mais par rapport à l'ensemble et à l'intention fondamentale de toute son entreprise.

Après lecture des oeuvres, nous en sommes arrivés à la conviction que le plus révélateur de tous ses écrits était sans conteste les quatre livres groupés sous le titre de " Volonté de Puissance ". Cette somme inépuisable d'aphorismes posthumes, que Nietzsche rédigeait au cours de ses réflexions plus structurées et publiées spécialement entre 1882 et 1889, constituent la vie intellectuelle cachée de Nietzsche et nous dévoilent des aspects essentiels de sa pensée. Nous avons pu, grâce à l'amabilité du Père Marc Renault, prendre connaissance de cet-

te richesse et c'est surtout en nous concentrant sur ces écrits, maintenant introuvables, que nous avons voulu montrer comment le thème central de La Mort de Dieu prend place dans la pensée la plus profonde et la moins connue de ce penseur passionné.

Le nombre imposant de citations que le lecteur trouvera dans cette étude exige une autre justification. Nous ne voulions pas nous laisser tenter par la richesse de quelques textes au détriment de l'intention de Nietzsche lui-même. Afin de nous en tenir le plus possible au dévoilement du sens de la Mort de Dieu selon la philosophie essentiel du philosophe nous avons dû laisser de côté toutes les explications et les interprétations partant de l'extérieur de la passion nietzschéenne. Le retour au texte ne veut cependant pas simplement dire sa reprise mais implique un éclairage spécial, par la confrontation et la mise en parallèle des textes, du sens que le philosophe donnait à certaines notions selon qu'il se référait à leur emploi traditionnel dans la doxa, ou selon qu'il se référait à leur renversement dans son propre projet. Cela veut dire aussi avoir foi en ce projet en le considérant comme l'engagement fondamental d'un homme épris de connaissance et de lucidité, et qui ne se laisse séduire par l'opinion reçue que pour mieux en montrer à la fois la nécessité et la fausseté par rapport à la vérité de l'expérience originaire.

Notre méthode est donc une approche par implications. En ce sens nous ne croyons pas avoir manqué au respect de l'incognito qu'il voulait conserver afin de ne pas "servir" à autre chose qu'à la formulation du problème le plus important de toute recherche philosophique, celui que Tillich nomme "ultimate concern". Il s'agissait pour nous de permettre à Nietzsche de s'exprimer et de nous atteindre de façon efficace. Notre travail constitue donc une tentative de libération pour l'épiphanie de la pensée essentielle du philosophe.

Afin de profiter nous-mêmes et faire profiter le lecteur de cette lecture nous nous en sommes donc tenus autant que possible à la présentation et à la participation du questionnement nietzschéen. Il ne s'agissait pas ainsi de disséquer le thème de la mort de Dieu mais de laisser Nietzsche nous y faire participer par intérêt pour la vérité par delà nos opinions et nos certitudes a priori. Nous nous sommes efforcés de faire un travail de recherche comme invitation à

la démarche philosophique la plus radicale de l'histoire de la pensée. Et le thème de la Mort de Dieu est devenu dès lors d'une importance capitale autant en ce qui concerne le nouvel avenir de l'humanité qu'en ce qui concerne la compréhension que Nietzsche avait du passé où Dieu était à la fois la Vérité absolue et le Bien subsistant en soi.

Nietzsche, délibérément provoquant n'est pas pour autant aussi incognito qu'il le pensait. Mais si l'on veut l'entendre il faut se mettre à son écoute, se rendre disponible à l'expérience de la critique généalogique, sans faire intervenir un jugement qui nous mettrait à l'écart d'un questionnement radical sur les implications voilées de tout jugement rationnel et logique, théologique ou ontologique, religieux ou culturel.

Si Nietzsche cherche des oreilles pour l'entendre il cherche aussi le mot qui nous ferait entrer dans une problématique nouvelle à propos du fondement. C'est ce mot que nous avons voulu lui aider à dire, tel qu'il le demande lui-même d'ailleurs, en reformulant le problème, par la concentration des textes qui nous ont le plus particulièrement frappés, au niveau de ce que nous avons d'abord supposé être l'événement le plus important de l'histoire présente et à venir. Cet événement est aussi le plus important dans l'instauration d'une nouvelle manière de philosopher, puisque par la découverte de la mort du Dieu moral et de l'inanité de la vérité en-soi, nous ne pouvons plus parler de méta-physique mais de volonté de puissance dont le caractère principal au niveau de la recherche du vrai est l'acceptation de l'infini des perspectives sur un monde qui ne peut pas être en dehors de notre expérience sans devenir problématique comme fiction régulatrice, comme erreur-utile, comme volonté du néant nommé "vérité en-soi".

Nous aborderons successivement le thème de la mort de Dieu chez Hegel en le comparant très brièvement à Nietzsche. Dans un second chapitre nous verrons comment le renversement des valeurs et le nihilisme sont indissociables d'une part de la volonté de puissance où se dissout notre ancienne croyance à l'en-soi et la substance, et d'autre part de la Mort de Dieu comme disparition de la garantie morale

de la permanence et l'éternité de notre "vérité" et de notre "Idéal". Nous examinerons enfin comment la volonté de puissance est impliquée dans le nihilisme dépassé et comment Nietzsche exprime symboliquement que la volonté de puissance c'est l'expérience humaine dans l'authenticité du fondamental retrouvé. Nous concluons par quelques remarques sur l'absence de l'expérience de l'altérité personnelle dans ce questionnement radical.

Nous voulons remercier ici M. Claude Savary qui nous a fait part de ses précieux conseils et nous a permis de puiser dans sa connaissance de Nietzsche lors d'un séminar du premier semestre 1969-1970.

Nous tenons également à remercier M. Jean Langlois, directeur du département de philosophie, à qui nous devons aujourd'hui la passion philosophique qui a rendu ce travail possible.

R.P.

CHAPITRE 1

LA MORT DE DIEU CHEZ HEGEL ET NIETZSCHE

Sans nous attarder sur toute la philosophie de Hegel à Nietzsche nous pouvons, en nous concentrant sur le point essentiel qu'est la mort de Dieu, saisir la continuité de la position nietzschéenne avec la philosophie allemande de son époque, en même temps que son originalité par rapport au moment le plus intense de ce mouvement, à savoir chez Hegel. Nous avons pu vérifier la valeur de l'affirmation de Karl Lowith que " la voie qui conduit de Hegel à Nietzsche à travers les jeunes hégéliens est particulièrement nette en ce qui concerne l'idée de la mort de Dieu".¹ Le cadre de ce travail ne nous permettait pas de considérer les principaux hégéliens ni les philosophes qui ont brisé les médiations hégéliennes, à savoir Marx et Kierkégaard, de même que Feuerbach. Nous ne les mentionnerons qu'au passage et nous nous attarderons surtout sur Hegel lui-même au niveau de son projet général puis sous l'angle particulier et central de la Mort de Dieu.

C'est Kant qui, en posant la distinction entre noumène et phénomène, va amener la tentative grandiose de Hegel de réconcilier le fini et l'infini et, comme Nietzsche,² éliminer l'en-soi dont la teneur ontologique restait trop incertaine et surtout trop onéreuse au point de vue de l'économie générale de l'entreprise philosophique. La métaphysique était scientifiquement impossible et résultait d'un usage abusif de la raison, et pourtant il y avait du transcendantal, de l'en-soi comme postulat de l'impératif catégorique. C'est l'abîme qui se trouvait ainsi comblé, mais à partir d'une solution trop exclusiviste de toute intervention de la raison spéculative. Kant, en effet, en donnant la priorité à la subjectivité, au niveau épistémologique, ne reconnaît pas à cette subjectivité le pouvoir d'at-

1- Karl Lowith, De Hegel à Nietzsche, Paris, Gallimard, 1969 (1941)p. 232

2- Nietzsche, V.P. I, 1 (217) p. 111.

teindre le cœur du réel par les catégories épistémologiques, qui la constitue et la limite au domaine phénoménal; laissant ainsi intact le domaine de l'en-soi, la "Ding an sich", Kant cependant en pose l'accessibilité par la Raison Pratique à titre de postulat. Fichte après lui reconnaît également l'impossibilité de la connaissance de la divinité et de la nature. Il développe une méthode que Hegel appréciera au plus haut point: la pensée active et productrice ne comprend que ce qu'elle fait et elle progresse par négations, s'opposant son contraire et le dépassant dans le cycle: Moi absolu, monde naturel et moi dérivé.

Hegel adopte cette constitution intrinsèque du moi en devenant chez Fichte et la conçoit plus radicalement comme la structure même de l'Absolu pensé à l'intérieur du contexte chrétien. Il pourra ainsi écrire que "le vrai est devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but" posant ainsi l'intention de l'idéalisme objectif, réagissant contre le subjectivisme de l'idéalisme fichtéen, comme l'effort "d'appréhender et exprimer le Vrai non comme substance mais aussi comme sujet".¹ La pensée étant considérée comme réalité objective, le "sujet" dont parle Hegel se distingue du Moi purement subjectif de l'idéalisme de Fichte. Hegel affirme que le sujet est d'abord liberté; celle-ci étant pure immanence, c'est-à-dire sans extériorité normative et contraignante par rapport au jaillissement de l'Etre, elle ne peut reconnaître une transcendance de Dieu personnel, pas plus qu'une extériorité radicale des choses par rapport à la spiritualité libre.

La chose-en-soi disparaît pour laisser place à la dialectique de l'esprit, et la contradiction devient le moteur de l'histoire humaine comme du devenir naturel. C'est l'idée essentielle que Nietzsche retiendra pour lui chez Hegel, ou du moins qui l'apparente au philosophe d'Iéna au niveau de la priorité donnée au devenir et de la méthode dialectique.

La compréhension de la mort de Dieu chez Nietzsche ne saurait être complète et manquerait son élément essentiel si elle ne partait

1- Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Paris, Aubier, 1969, T. 1, p. 18

de la conception de cette mort, dialectique, chez Hegel.¹ Le projet hégélien semble s'insérer dans le courant post-kantien de mise en valeur de la subjectivité active et autonome. Cette révélation du sujet humain au terme de la dialectique fondamentale aura chez le philosophe une teneur qui est proportionnée évidemment à l'ensemble du système, et c'est ce qui nous autorise à considérer comme justifiable l'aperçu que nous allons présenter de l'ensemble du système; et d'autre part l'interprétation que nous donnons de la conception de la divinité et de la transcendance chez Hegel; nous permettra de comparer cet athéisme équivoque, et l'athéisme inéductible et radical que nous rencontrerons chez Nietzsche.

Nous pouvons facilement reconnaître dans les philosophies allemandes post-kantiennes, le projet de libération, d'émancipation, de désaliénation, de divinisation, projet que Carrouges² qualifie de prométhéen. Chez les uns ce projet implique la réalité divine comme postulat, chez les autres un rapprochement ontologique entre la subjectivité humaine et la subjectivité absolue, et chez d'autres encore une réduction du divin qui le maintient cependant encore comme moment originaire dans le cycle dialectique, puis qui finira par le faire disparaître timidement d'abord par rapport à Nietzsche, (Feuerbach) et ensuite comme mort définitive, entraînant des conséquences ignorées par les athées qui craignaient encore la puissance de leur liberté et s'accrochaient à un Idéal ou à l'Être immuables.

Hegel, fidèle à la tradition allemande, tente de rendre compte de la multiplicité et de la finitude temporelle. Il veut dépasser la dualité d'opposition sujet-objet par un principe premier unique qui rendra intelligible la supériorité ontologique et axiologique de la conscience et du sujet par rapport à l'altérité classique du Dieu personnel, transcendant, et problématique dans sa relation à l'homme libre.

Ce principe sera pour Hegel l'Idée concrète, Absolue, comme totalité de l'Être qui, avec sa structure propre, la dialectique, pose en elle-même ses différences que sont les étants finis constituant les moments de sa marche vers elle-même, s'achevant dans l'uni-

1- K. Löwith, 1969, p. 232

2- H. Carrouges, *Mystique du surhomme*, 1940, p. 30

versel de l'en-soi pour soi. L'absolu s'auto-développe et s'affirme lui-même comme premier moment en tant qu'être, puis doit se nier dans le néant afin de parvenir à la première synthèse, ontologiquement et non pas chronologiquement, qu'est le devenir. Notons que le néant ainsi n'est pas un pur néant mais le néant de l'esprit, l'aliénation en tant qu'objectivation de soi-même de l'esprit qu'est l'absolu originaire, intrinsèquement soumis à la loi de la dialectique. Cette aliénation n'est pas encore, à son premier moment, temporelle mais logique, c'est-à-dire intelligibilité en acte ou, pourrait-on dire, en "fonction". La seconde étape sera le fruit de cette aliénation de l'Idée concrète hors de soi, dans son "être-autrement", la nature, qui tend dès lors à revenir à l'unité par trois étapes: mécanique, physique et organique. Ce retour étant complété, l'Idée concrète devient esprit, être en soi-même et là encore trois étapes permettent à l'esprit de se retrouver après l'aliénation objective: ce sera l'esprit subjectif, l'esprit objectif, puis la conscience de soi, comme synthèse jamais atteinte et toujours à recommencer. Cette dernière étape se produit dans les trois voies de l'art, de la religion et de la philosophie qui sont autant de modes pour l'esprit de se savoir lui-même esprit, au sens d'origine et de terme du devenir de l'Etre absolu. Dans la première voie l'esprit se contemple, dans la seconde l'esprit se représente par des images, et dans la dernière enfin l'esprit se connaît lui-même adéquatement.

Le système semble donc fermé bien que la méthode, la dialectique, nous laissait croire à l'impossibilité d'un terme définitif. Le système se ferme dans la subjectivité abstraite, la conscience de soi de l'absolu dans l'homme. Hegel, se situant dans le contexte de la théologie catholique, tend à identifier sa notion d'Origine et d'Esprit absolu avec la notion biblique du Dieu créateur. Mais le fait que la transcendance d'un dieu personnel soit impossible à cause de la dialectique et de l'auto-développement où l'homme intervient comme moment final et donc comme terme de la "divinisation" rend très douteux l'emploi du vocabulaire théiste. On peut ainsi parler de panthéisme, mais équivoque, et qui laissera place à un athéisme plus authentique. On pourrait dire que tout se passe comme si Dieu n'était autre chose que le moment premier et dernier du monde, moment premier

il est esprit s'aliénant nécessairement, moment dernier il est la réconciliation fini-infini par l'homme conscient de sa spiritualité comme de l'essence même du divin réalisée en lui. La notion même de salut devient insoutenable. L'auto-suffisance épistémologique de la subjectivité kantienne se radicalise ici en auto-suffisance, quant à la relation possible d'un monde, comme pure extériorité, à un Esprit, comme origine transcendante de l'essence du monde. Il n'y a plus d'opposition entre Dieu et l'homme parce que Dieu est et ne peut être que par l'homme conscient de lui-même comme esprit. La temporalisation est essentielle à la réalité infinie.

" En Dieu l'essence implique l'existence; prétendre que l'Être n'existe pas est une contradiction dans les termes. Mais il est également contradictoire qu'il existe quelque chose en dehors de l'Être; par suite le théisme de Hegel est un monisme, un panthéisme. Ce Dieu est conçu comme l'Idée absolue c'est-à-dire comme une idée qui est par elle-même et en elle-même et non dans un esprit (...). Pure indétermination elle ne se détermine qu'en s'extériorisant dans la nature". 1

Et Hegel le dit d'ailleurs expressément:

" l'homme est une face de Dieu, par nécessité, la nécessité dialectique à laquelle est soumise l'absolu lui-même." 2

Et il écrit encore:

"l'esprit fini est donc posé lui-même comme moment de Dieu. Ainsi l'homme lui-même est compris dans le concept de Dieu." 3

L'homme réalise ainsi presque malgré lui le rêve prométhéen d'être Dieu: malgré lui, puisque la dialectique est inscrite dans tout le processus comme une nécessité, qu'il faudra assumer par ailleurs vers la conscience de soi dans l'unité de l'universel; être Dieu, en ce sens que la relation personnelle telle que vécue à l'origine de la tradition judéo-chrétienne avec le Dieu vivant et Autre, a fait place à la valorisation de l'existence humaine comme "face de Dieu", "verbe de Dieu", ce qui élimine toute "présence" personnelle d'une altérité transcendante et inaccessible à la raison. Pour Hegel "le réel est rationnel" c'est-à-dire sans opposition sinon

1- Foulquié, Paul: La dialectique, Paris, P.U.F. 1966, "que sais-je" p.50

2- Hegel: Phéno... op. cit. II p. 281.

3- Hegel: Leçon sur la Philosophie de l'histoire, Paris, Vrin 1963, II p. 117.

dialectique, donc surmontable et nécessairement surmonté. Le panthéisme hégélien finit par s'articuler comme un athéisme si l'on considère le Dieu vivant et personnel comme le terme visé par la foi et comme irréductible. Le postulat kantien de l'en-soi transcendantal maintenait une dualité radicale entre fini et infini, dualité que Hegel résorbe en considérant l'absolu comme nécessairement dialectique, et ne s'achevant que dans la conscience de soi universel de l'homme. Mais Hegel continue paradoxalement à employer le langage de la théologie catholique traditionnelle,¹ à peu près comme le fera Nietzsche dans Zarathoustra, mais dans une intention nettement opposée à celle de Nietzsche.

L'aspect important pour nous est ce retour à soi de l'esprit dans l'homme, conscient de lui-même comme du dernier moment de la dialectique. Dans le passage de l'esprit subjectif à l'esprit objectif, nous voyons d'abord l'homme se "représenter" lui-même par des objets "construits", moment de la conscience comme conscience du monde extérieur; puis dans la religion esthétique, il surmonte l'extériorité du divin par un rapport pratique établi avec Dieu, un rapport immédiat puis tragique. Ce sont les deux moments de la relation personnelle puis de la révolte prométhéenne. Prométhée affronte les dieux dans un sentiment d'indépendance et de négation de l'extériorité. Avant ce moment de révolte la singularité humaine s'effaçait pour que règne le Destin, la présence assimilante du Dieu. Ici c'est le moment négatif de la dialectique.

"cet homme réduit à lui-même, par la seule prise de conscience de cette solitude et de l'impuissance à se dépasser que cette solitude engendre, passe de l'extrême suffisance de la comédie au sentiment de son insuffisance et de son malheur." 2

La suffisance de la comédie affirmant la mort des dieux et que l'homme est la vérité des dieux, deviendra la conscience malheureuse pour qui l'abandon et la solitude ne sont pas encore dépassés, et pour qui l'éloignement des dieux signifie absence et désespoir. C'est:

"La conscience de la perte de toute essentialité

1- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, Paris, Vrin, III, part. p. 33-34

2- Garaudy, Roger, La pensée de Hegel, Paris, Bordas 1966, p. 94

dans cette certitude de soi et de la perte justement de ce savoir de soi - de la substance comme du Soi; elle est la douleur qui s'exprime dans la dure parole Dieu est mort." 1

Par la mort de Dieu, conçu sous le modèle chrétien, comme l'infini se niant lui-même dans le moment dialectique qu'est le fini; l'homme acquiert la certitude de son unité avec Dieu. C'est la religion absolue où l'homme est créé créateur, Dieu restant esprit, mais n'étant tel qu'en se manifestant, et où l'esprit humain, conscient de sa vraie nature, ne peut s'exprimer que par la religion qui lui permet une représentation adéquate de lui-même. L'homme anéantissant l'extériorité de l'esprit se retrouve en lui-même ayant vaincu l'aliénation. Et il cherche ainsi son Dieu en lui-même, recherche qui sera couronnée par la religion révélée où l'infini n'est pas séparé du fini, mais est le mouvement de dépassement qui passe par le fini lui-même et l'entraîne. Dieu se fait homme puis l'homme se fait Dieu. La mort de Dieu signifie pour Hegel la réconciliation de l'infini et du fini dans l'histoire, et donc à la fois disparition du transcendant, et apparition de l'infini dans l'immanence du devenir humain.

" Ce qui paraît être mon action est l'action de Dieu et inversement Dieu n'est que du fait de mon activité. Les deux êtres en un seul c'est la réconciliation absolue." 2

Pour Nietzsche elle sera très différente en ce qu'elle ne signifie pas réconciliation avec Dieu, mais avec le devenir et la vie. C'est la radicalisation de cette réduction de la transcendance du Dieu personnel qui fera de Nietzsche un "solitaire" sur l'océan infini du nihilisme, ce qui ne veut nullement dire comme le pense Klossowski que "quand Nietzsche annonce que Dieu est mort, (...) Nietzsche doit perdre nécessairement sa propre identité" 3 et bien qu'il semble que ce soit cette perte que veuille dépasser Hegel en conservant malgré la teneur dialectique du divin, la réalité en quelque façon autonome du Dieu. Nous verrons comment Nietzsche annonce la mort de Dieu et la naissance du Surhomme comme acceptation non résignée du devenir, dimension même de l'Etre.

1- Hegel, Phénoménologie de l'esprit, II, p. 261-262.

2- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, I, p. 216.

3- Klossowski, Un si funeste désir, Paris, Gallimard, 1963, p. 220.

La visée hégélienne de l'homme total exclut toute transcendance personnelle comme toute vision tragique du divin. C'est dans ce climat bien établi d'impossibilité de maintenir à la fois la réalité divine telle que présentée dans la tradition judéo-chrétienne et la réalité de la puissance humaine dans l'expérience de la liberté et de l'auto-détermination, que Nietzsche annoncera la mort de Dieu comme un événement, en même temps qu'un assassinat douloureux mais dont les forts profiteront comme d'une libération pour la "fidélité au sens de la terre". La transcendance, refusée comme extériorité définitive par rapport à la conscience de soi humaine, chez Hegel, empêcherait la possession de l'homme par lui-même, empêcherait l'homme de se faire lui-même au sein de l'expérience à la fois de l'aspiration et de la puissance accordée à la réalité humaine telle que vécue. Et pourtant il semble y avoir encore soumission de cette puissance à une présence divine dans le monde phénoménal,

" Sa présence c'est mon aspiration vers ce lointain, mon effort, mon travail et ma lutte pour me défendre des buts finis, pour franchir la limite de ce qui est, de ce que je suis. Cette négation de la borne, cette création sans fin. Si telle est la nature véritable de l'homme, si l'homme n'est pas un être fini et défini une fois pour toutes, incarcéré dans sa définition et dans ses limites comme une espèce animale aux immuables instincts, s'il est l'acte de franchir toute limite en quelque sorte l'infini en acte, tout ce qui est fini, c'est-à-dire défini et définitif, donné et extérieur, comme un corps ou un instinct, ou un préjugé ou une passion subie, n'est que le contraire de ce qu'il est vraiment et se doit de devenir". 1

✓ Hegel considère l'homme dans son infinitude actuel et voit dans la raison le non créé qui réunit, comme deux moments dialectiques, Dieu et l'homme. La disparition complète et définitive du Dieu chez Nietzsche fera tomber la prétention de tout fonder sur la raison, en ce qui concerne surtout l'épanouissement humain, et rétablira le devenir du monde (l'apparence) comme puissance à assumer, sans finalité prédéterminée par un Dieu qui, même immanent à l'homme, n'en demeure pas moins présent comme élément important de "l'intention morale" dont ne s'est pas libéré Hegel.

1- Hegel cité par Garaudy, p. 178. La pensée de Hegel.

Examinons quelques points sur lesquels il semble y avoir possibilité de rapprochement entre Hegel et Nietzsche et où il y a opposition du moins dans les dires explicites de Nietzsche au sujet de certaines convictions hégéliennes. Le refus de la chose en soi kantienne et la contradiction au coeur du devenir sont semble-t-il les deux points de liaison les plus évidents entre les philosophes. Nous reviendrons sur la réfutation nietzschéenne de la "Ding an sich" mais disons tout de suite que Nietzsche, dans sa tentative de dépassement généalogique de la métaphysique et de l'éthique tels que constitués après Platon, ne peut accepter comme "authentique" la dévalorisation de l'expérience du devenir et du temps qui répond à une faiblesse de la volonté en tant que vengeance contre la vie. Et c'est justement cette expérience qui nous révèle l'impossibilité d'admettre la chose-en-soi en même temps que la faiblesse de l'homme qui se donne des "identités permanentes" afin d'assurer sa propre permanence, refusant ainsi d'assumer sa vocation la plus profonde de "selbs_überwindung". Le caractère terrible de cet auto-dépassement sans fin n'est pas assumé par Hegel, chez qui Nietzsche trouve:

" la volonté de diviniser l'univers et la vie, afin de trouver dans cette contemplation et dans cette étude le repos et le bonheur; Hegel cherche la raison partout, - en présence de la raison on peut se rendre et se résigner". 1

Nietzsche conçoit la résignation comme soumission aliénante, paralysante, même si c'est, et surtout si c'est à la raison que l'on se soumet, parce qu'elle est, en tant que créatrice d'identités logiques non-existantes, contre la vie et le temps. Nietzsche est ainsi le philosophe^{du} dangereux "peut-être", quant à l'en-soi et du devenir chaotique de l'Etre, de l'incertitude et de l'acceptation active et stimulante de l'immanence du devenir à l'être lui-même.² Cela implique une critique de l'idéal en tant même qu'idéal puisque comme tel il est le terme, le définitif attendu, la croyance à un devenir orienté, bref une "ombre de Dieu" maintenue par une morale de faibles et d'impuissants:

1- V.P. II, 1.3 (40), p. 27.

2- cf. P.B.H. (2). p. 24

✓ " On le voit la critique ne s'est jamais attaqué à l'idéal; elle s'est demandé seulement d'où vient la contradiction qu'il rencontre, pourquoi il n'est pas encore atteint ou pourquoi il n'est pas constatable, ni dans l'ensemble ni dans le détail." 1

Aussi Nietzsche parle de "l'expédient hégélien d'origine platonicienne" comme de la conséquence du résidu de moralité qui prévaut à l'entreprise et au résultat de la philosophie hégélienne. C'est d'ailleurs une position essentielle, chez Nietzsche, que la critique de l'identification traditionnelle de l'Être et de l'Idéal, de la vérité et de la valeur. Nietzsche ne peut reconnaître dans la logicité de l'Être autre chose qu'une projection des intentions humaines trouvant dans cette croyance un moyen de réalisation. Le monde qui nous concerne est notre construction d'un monde dont nous ne savons rien en effet de ce qu'il est. 2

✓ Nietzsche reconnaît à Hegel le mérite d'avoir montré que la contradiction a une fonction médiatrice au cœur du réel. Cette importance du devenir est très allemande et Nietzsche dira que nous aurions été hégélien même sans Hegel. Il applique d'ailleurs ce principe à la morale; il écrit à propos de son livre *Aurore* qu'il "représente une contradiction: on s'y dédit de la confiance en la morale - pourquoi donc? Par moralité" 3 Et ailleurs il écrit encore:

" Il n'y a strictement entendu, ni conduite égoïste ni contemplation entièrement désintéressée; toutes deux ne sont que des "sublimations", dans lesquelles l'élément fondamental est presque volatilisé..." 4

Le concept de sublimation est à rapprocher du concept de dépassement hégélien, (*Aufhebung*) dépassement comme synthèse. Nietzsche parle d'ailleurs de "*Selbsaufhebung*" comme Hegel. Nietzsche veut dépasser dans la profondeur de la puissance vivante, le dualisme qui avait fait oublier le sens profond de la sublimation comme dépassement, par une notion différente de la transcendance, autrefois rupture et maintenant "acte de surmonter" (*überwinden*), acte qui implique négation créatrice, médiation de la négation, vie et liberté de mort. C'est

1- V.P.I., I, 1, (241), p. 118.

2- cf. V.P. I. 1, (109), p. 69.

4- H.T.H. I, 1, p. 23.

3- av. propos, (6).

cet acte de dépassement qui est justement la volonté de puissance. Mais comme il y a volonté de puissance et volonté de vengeance il y aura aussi négativité des forts et négativité des faibles, des hommes "fatigués du monde". Dans le cas de la mort de Dieu ce sera le cas de la différence entre le libre penseur et l'esprit libre, entre celui qui se résigne à la mort de Dieu et celui qui entreprend le dépassement par sa propre force, entre celui qui refuse Dieu par ressentiment et celui qui voit l'absurdité et le nihil du transcendant, vision rendue possible par une volonté de puissance positive.

L'athéisme bien particulier de Hegel, car ce n'est pas littéralement un athéisme: Dieu est maintenu dans le Savoir absolu, cet athéisme, reste pour Nietzsche entaché de moralité, d'idéalisme moral et métaphysique, ce qui résulte d'un reste de "mécontentement envers l'homme".¹ Aussi malgré la parenté entre l'humanisme de Hegel et la volonté de puissance du sur-homme chez Nietzsche, la dialectique qui prévaut chez le premier reste différente de la négation créatrice telle qu'entendue chez Nietzsche. Pour Hegel il s'agit de l'absolu déjà comme origine qui part de lui-même pour atteindre son terme dans le savoir de soi de l'homme-Dieu, alors que pour Nietzsche il ne peut être question que d'une joie de créer par fidélité au devenir vital, création cette fois, non plus comme dépassement à partir d'une totalité qui était "déjà là", mais comme "foi en soi-même", sans qu'aucune présence divine n'intervienne, présence ressentie par l'esprit de lourdeur incapable de se posséder et de se libérer des extériorités métaphysiques, tel que l'absolu hégélien.

Bien que certaines affirmations donc, rapprochent l'intention hégélienne de l'intention nietzschéenne, l'équivocité du refus de la transcendance chez le premier empêche d'y voir une petite continuité. Nietzsche écrit que "le sommet et l'abîme sont confondus",² dans le chemin que suit celui qui se surmonte, mais il ne faut pas voir là autre chose que la cohérence entre la destinée humaine et le moteur de cette destinée, la volonté de puissance au sein d'une absence complète de toute divinité unique et d'une délivrance de toute vengeance

1- V.P. II, 1.3, (428) p. 134

22- Z. III, Le voyageur, p. 178.

contre l'immanence. Cette libération permettra la création de d'autres "dieux" dont nous serons les "auteurs": "N'est-ce pas là la divinité qu'il y ait des dieux qu'il n'y en ait point un Dieu".¹ Ce qui semble le plus éloigner les deux philosophes c'est le refus de Nietzsche de considérer la logique comme l'expression adéquate de l'essence du devenir et de la réalité. D'autre part il ne considère l'esprit que comme négation de la vie, comme instrument qui est au service des faibles incapables de supporter que notre point de vue ne soit et ne puisse être qu'humain, c'est-à-dire sans "vérité" autre que celle issue de notre perspective où se trouve la volonté plus ou moins forte et plus ou moins libérée des créations utilitaires spirituelles. "Dans le concept du Dieu esprit, Dieu est nié en tant que perfection"² Et il est écrit directement contre Hegel semble-t-il:

" On a désappris d'attribuer à cette forme de l'idéal la réalité personnelle, on est devenu athée. Mais a-t-on vraiment renoncé à l'idéal".³

Et il ajoutera que c'est à Hegel qu'on doit, entre autre, le retard du véritable renoncement à Dieu:

" Par la tentative grandiose qu'il fit de nous persuader en dernière minute de la divinité de l'existence (...) il se fit le grand temporisateur du mouvement de libération vis-à-vis du christianisme et de sa morale." ⁴

Dieu pour Hegel était esprit et l'esprit humain était Dieu réalisé. Mais pour Nietzsche le fondamental n'est pas en dehors de l'expérience et celle-ci origine et reste dans le devenir et dans la vie. Or la vie ne peut être la transcendance. Elle est devenir et elle "appartient" à l'immanence comme sa puissance origininaire. L'esprit est une forme de puissance de la vie parmi d'autres et la plus faible. Elle est "soumise" à l'essence de la vie, volonté de puissance. La mort de Dieu chez Hegel est un moment dialectique de l'Esprit, de l'Infini se niant lui-même pour ressusciter ensuite dans le savoir absolu. Pour Nietzsche cette mort est définitive et c'est l'œuvre même de "l'esprit libre" qui a commis en se libérant l'assa-

1- Z. III, Des transfuges, pp. 211-212.

2- V.P.I., I.1, (112), p. 70.

3- V.P. I? I.1, (295), p. 138.

4- Nietzsche Werke, V, p. 301, cité par K. Lowith, 1969, p. 223.

sinat le plus terrifiant de l'histoire. Le plus laid des hommes, le meurtrier de Dieu "erre par un néant infini", car il n'y a plus de repos possible dans l'abstraction de la conscience de soi qui serait la réapparition du Dieu négateur de la créativité humaine, humaine en ce qu'elle pose les valeurs, en est le maître et le dominateur.

Zarathoustra a enseigné que la "volonté est créatrice" et l'on ne peut concevoir cette création comme pure conscience de soi et encore moins en maintenant avec Hegel, le divin comme ce qui prend conscience de lui-même en moi. Nietzsche ne veut ni soumission à une telle entité métaphysique ni résignation au nihilisme qu'entraîne la mort de Dieu. Hegel est resté prisonnier de l'ombre de Dieu par moralité, par impuissance à parvenir au nihilisme radical qui seul permet ensuite à l'homme de se dépasser sans Dieu, comme surhomme. "Dieu est mort et il reste mort". 1

" Les religions dangereuses parce qu'elles sont une consolation une détente: l'homme se croit autorisé au repos". 2

En autant que la dialectique hégélienne de l'esprit absolu parvient à son terme dans la religion absolue, elle est pour Nietzsche inacceptable. Ce qui reste, c'est la contradiction au coeur du devenir. Ce qui disparaît c'est le reste théologique du système hégélien. Voici donc Nietzsche tentant de reprendre la critique à partir de zéro, par delà la théologie sommaire de Hegel et par delà les croyances du christianisme jusqu'à la véracité grecque pré-platonicienne.

" L'idée du "monde vrai" ou de "Dieu" conçu comme absolument impatériel, spirituel, bon est une mesure de légitime défense contre les instincts contraires encore tout-puissants.

La modération, le degré d'humanité où nous sommes parvenus se décèle exactement dans l'humanisation des dieux: les grecs de la forte époque, qui n'avaient pas peur d'eux-mêmes, mais se complaisaient en eux-mêmes, rapprochaient leurs dieux de toutes leurs passions. La spiritualisation de l'idée de Dieu est donc loin de signifier un progrès. 3

1- Z. III, Hors service, p. 299.

2- V.P. II, IV, (442). p. 336

3- V.P. I 1, (273) p. 127 cf. aussi E.S. III, (135), p. 177.

La mort de Dieu qui constitue selon Garaudy, le thème central de la spéculation hégélienne sera également, en tant que disparition du supra-sensible normatif, la lumière qui nous permettra de comprendre comment Nietzsche intervient comme précurseur solitaire d'une nouvelle philosophie à inventer, et d'autre part comment lui-même se situe par rapport à l'Absolu transcendant dans sa "généalogie" de la volonté de puissance qu'on peut également considérer comme une "prospecte". Par rapport à Hegel on peut parler d'un renversement nietzschéen, mais il faut parler aussi d'une adhésion ambivalente. L'importance du devenir s'accroît à partir de Hegel, bien que l'on puisse trouver dans cette lucidité sur l'expérience, des précurseurs qui firent démarrer le courant du perspectivisme (Kant). C'est Hegel cependant qui constitue le point de référence du nouvel athéisme (Marx, Feuerbach), jusqu'à celui qui aboutira au désintéressement complet à propos de ce que l'on maintenait existant et transcendant par intérêt contre la puissance: Nietzsche.

Le Dieu qui va mourir, qui est déjà mort au début de la "prédication" de Zarathoustra, sera ainsi celui qui est présenté à Nietzsche par l'intermédiaire du christianisme de son époque, (celui auquel précisément s'opposera Kierkegaard) et d'autre part l'hégélianisme où la croyance à l'Idéal moral et à la supériorité de la conscience sur les autres "tendances" du vivant humain, n'est pas disparu avec la mort seulement dialectique du Dieu. L'universel restant pour Hegel, l'idéal et le dernier terme, il y a là pour Nietzsche interprétation erronée de l'expérience du vivant, fondamentalement égoïste et pour qui l'universel n'est qu'un mensonge encore utile avant l'apparition du surhomme.

Nietzsche constatant l'athéisme bien établi, n'aura pas de but "théologique", mais sa polémique sera dirigée contre ceux qui n'arrivent pas à reconnaître les véritables et terribles conséquences de cette mort définitive et irrémédiable de Dieu. Il inclut dans ses critiques ceux qui croient s'être libérés dans l'athéisme mais qui de fait laissent plusieurs élucidations de leurs motivations fondamentales encore dans l'obscurité. Ce sera le projet de la Volonté de Puissance de préciser toutes les implications du nihilisme et de parvenir à la récupération intégrale du monde par delà la catastrophe effroyable de la mort de Dieu.

CHAPITRE II

LA CRITIQUE GENEALOGIQUE COMME DECOUVERTE DU NEANT

1- Le néant: refus de la "véracité".

Nietzsche concevait la mort de Dieu comme un fait moins important en lui-même que ses conséquences nihilistes. L'annonce de notre responsabilité dans cet assassinat, autant que l'annonce de l'ineluctabilité de cette mort chez les nouveaux philosophes, veut nous mettre devant la terrible alternative impliquée dans la disparition de la croyance; "irons-nous vers le nihilisme en en provenant"? ¹ car la "barque est prête, elle conduit peut-être vers le grand néant". ² Le projet de Nietzsche au stade du dévoilement généalogique de ce que la philosophie platonicienne et cartésienne devaient tenir pour vrai, par nécessité morale, sera non seulement destructeur mais récupérateur. En ce sens nous pouvons déjà dire que Nietzsche espère un dépassement du nihilisme.

La mort de Dieu, dit-il, c'est notre "plus grand récent événement." ³ Cela laisse supposer que d'une part la disparition de la transcendance est récente et donc propre en un sens à son époque, et comme il le dit ailleurs, propre à l'Europe. Et d'autre part cela permet de comprendre son "athéisme" comme l'aboutissement d'un long cheminement et comme surgissement historique après des siècles de croyance; bref, non pas comme une démonstration logique ou ontologique, mais en tant qu'état actuel de l'homme, dont le rapport avec la transcendance ⁴ est problématisé, puis renversé par une transformation inévitable, autant que par une décision "morale", dans la destinée humaine.

En tant que mise à jour du Nihil sur lequel s'appuyaient la

1- G.S. V, (346), p. 231.

2- Z. III, Des vieilles et des nouvelles tables, p. 238.

3- G.S. V, (343) p. 225.

4- cf. voir plus loin p. 41

morale et la métaphysique "idéaliste", l'assassinat du Dieu moral définira le lieu propre, soit de l'homme encore atterré devant la grandeur qu'il découvre dans le devenir vital, et qui ne le conduit nulle part ailleurs que vers lui-même, comme volonté de puissance; soit à l'homme nouveau qui viendra comme créateur indifférent, dans sa puissance, au savoir et à la foi quant à la réalité en-soi, dont ne pouvait ni expérimenter ni se passer, les époques de décadence.

Il ne s'agit pas pour Nietzsche de proposer de "preuves" de la non existence de Dieu, mais de prendre conscience dans un effort de "probité intellectuelle"¹ jamais égalé dans l'histoire, de l'origine de cette croyance. Cette prise de conscience n'est possible que par une critique généalogique de tout les "objets" du dynamisme intellectuel, ce qui nous fait descendre à l'origine même de ce dynamisme jusqu'à une vie aliénée, soumise et résignée, ignorant la teneur intéressée de la croyance à ces permanences normatives tirées de l'expérience, pour des motifs jamais avoués, et constituant une véritable falsification de l'expérience originaires par laquelle Nietzsche parviendra au "fait fondamental".

L'événement annoncé par Zarathoustra est ainsi non seulement la mort de Dieu comme telle mais également un point de repère, qui n'avait jamais été mise à jour, pour la compréhension de l'homme de la croyance, comme de l'homme "véridique". Un lien se présente donc, dès à présent, entre le nihilisme et la mort de Dieu, et c'est la notion de liberté radicale, préparée d'abord par le refus et la destruction, puis dans la création et l'auto-dépassement qui caractérise toute vie.

La disparition du Dieu ancien amènera une décision fondamentale, rendue possible par la découverte du sens profond de notre existence et de son caractère originaires; ce dernier se révélera lorsque, dans tout ce que nous pensons être pure perception de la vérité en-soi, nous trouverons le produit d'une volonté créatrice, immanente au devenir, et présente comme "humaine" en tant qu'elle crée des valeurs selon ses besoins. Cependant avant cette décision il semble que nous puissions parler d'une "nécessité historique" qui permettra l'apparition d'une nouvelle foi de l'homme en lui-même,² par un renversement et une "trans-

1- V.P. I, 1, (58), p. 49.

2- Z. II, De l'immaculée connaissance, p. 145 -cf. Du pays de la civilisation p. 197

mutation" de toutes les valeurs, dont on posait l'origine et le fondement dans un être tout-puissant et transcendant, dont l'homme était le serviteur, et qui aujourd'hui révèle leur véritable inutilité. Cette nécessité devient négativité créatrice dans le style de la dialectique hégélienne mais sans la prédétermination qui semblait caractériser la synthèse hégélienne.

Cette chute, de toute garantie immuable des valeurs qui avait toujours constitué le dernier mot de la recherche philosophique et morale, ne s'expérimente pas cependant sans un profond désespoir et un pessimisme douloureux. En ce sens on pourrait dire que la mort de Dieu signifie la mort de l'homme, en ne perdant pas de vue qu'il s'agit là d'un type d'homme bien précis, et d'une étape première du nihilisme pas encore radical et pas encore surmonté.

" Le nihilisme (...) on est devenu méfiant envers tout espèce de sens (...) Une interprétation entre autres a fait naufrage mais comme elle passait pour être la seule interprétation possible, il semble que l'existence n'ait plus de sens, que tout soit vain" ¹

C'est précisément une première critique de l'intentionnalité cachée, qui nous poussait à maintenir une pré-détermination du devenir, qui va permettre le "grand soupçon", ² en nous ramenant à l'expérience et nous fera découvrir le véritable sens de la croyance à un au-delà du devenir, et à la transcendance permanente et immuable de l'Être platonicien. Un "mécontentement envers l'homme" ³ et le devenir commence à être perçu par ceux dont la force vitale devient assez grande pour qu'ils puissent "se garder" eux-même dans l'autonomie propre au vivant créateur et au devenir de la puissance que nous sommes de, part en part. Il s'agira d'une libération de la volonté de vengeance contre le temps comme nous le verrons plus loin. Pour le moment cette libération n'est pas complète justement parce que la décision seconde par rapport à la première méfiance, puis par rapport au meurtre de Dieu dont nous ne savons pas encore comment nous allons nous en consoler ⁴, n'est pas encore

1- V.P. II, 3, (8), p. 12.

2- G.S. Introduction, (3), p. 17.- H.T.H. I, Préface, (1), p. 14.

3- V.P. II, 3, (428), p. 134.

4- cf. G.S. III, (125), p. 137.

possible. L'homme devient responsable de la mort de Dieu et il ressent encore le poids de cette terrible responsabilité qui le conduit "comme par un néant infini". (ibid.) Le renversement donc, qui fait que ce n'est plus Dieu qui est responsable de l'homme mais l'homme qui reprend ses propres pouvoirs et qui décide de faire lui-même des promesses¹, ne sera complet qu'avec un type particulier et rare d'hommes. Ceux-ci dans une affirmation créatrice, nécessaire une fois que la grandeur a disparu en Dieu,² se sépareront définitivement de l'ombre de Dieu unique, accaparant, dans le christianisme, toutes les possibilités autrefois conservées par les grecs, qui créaient leurs dieux et avaient assez foi en eux-mêmes pour les créer à leur ressemblance, "ces grecs étaient superficiels par ... profondeur! (...) ils s'entendaient à vivre."³ Superficiels c'est-à-dire sans vaine prétention à la vérité en-soi; par profondeur, par fidélité à l'expérience des "fontaines profondes" c'est-à-dire en harmonie avec le jaillissement premier de la vie dont l'essence est volonté de puissance.

Dès que les idéaux deviennent indépendants de leur origine et sont tenus par les hommes de la décadence comme vrais en eux-mêmes, c'est-à-dire absolument normatifs, ils sont l'expression d'une orientation vers un néant. C'est du moins la conviction de celui qui est nihiliste par lucidité sur le caractère immoral, intéressé et ne tirant sa dureté que par le plaisir qu'il procure aux incapables de toute puissance, créatrice, de ces "vérités en-soi éternelles" de la raison.

V " Si un philosophe pouvait être nihiliste, il le serait parce qu'il découvre le néant derrière tous les idéaux. Et pas même le néant - mais seulement ce qui est futile, absurde malade, fatigué, toute espèce de lie dans le gobelet vidé de son existence ... " ⁴

Essayons de préciser maintenant ce qu'implique cette notion de néant. Il ne s'agit pas du néant absolu, bien que la radicalité de la critique de notre plus "vieux fond métaphysique", la croyance à la substance, semble conduire Nietzsche au silence.⁵ Non un silence passif,

1- P.B.M. II, p. 75 - V.P. I, 2, (81) p. 224. - CR.ID. (8) p. 155 Les quatre grandes erreurs

2- V.P. II, 3, (422) p. 133

3- G.S. avant propos, (4), p. 19 D.C.

4- CR.ID. (32) p. 198, Flâneries inactuelles.

5- V.P. I, 1, (97) p. 65.

mais bien un "renoncement", dont nous ne sommes pas encore capables d'ailleurs, à une conviction bien déterminée de l'ontologie traditionnelle et de l'ignorance où elle se trouve de la croyance "morale" qui la détermine, selon un refus "salutaire" de toute interrogation à propos de l'origine immoral de cette forme de moralité absolument normative, définitivement assise dans l'en-soi divin.

Le néant absolu, comme l'a bien montré Bergson par la suite, est impossible; et nous pourrions dire ici: de par la facticité de la puissance qui est expérimentée, active, présente comme sens de l'agir humain, comme sens possible du monde mécanique, si nous devons considérer toute forme d'énergie comme volonté de puissance.¹ Le monde aussi est là, comme chaos d'où partira la création d'un plus que soi, dans le dépassement essentiel à la vie, ce qui, sans le cas de l'homme, s'appellera la "création d'une étoile dansante". Ce néant pourrait être dès lors, interprété en vertu des affirmations de Nietzsche, au sujet de l'immanence de toute recherche apparemment désintéressée de la "vérité", déjà constituée par une transcendance que nous avons simplement à écouter, elle qui a pu créer le sens du monde. Nous dirons alors que le néant est néant de sens, de par l'impossibilité où nous sommes, d'expérimenter la présence de celui à qui nous avons donné la puissance de créer un sens au monde, pour nous décharger de notre propre responsabilité dans la création de ce sens.

Et pourtant une libération s'annonce où la volonté reconnaîtra son oeuvre dans les "valeurs" que sont les permanences, transcendant le devenir et la vie. Mais nous ne pourrions assumer cette expérience véridique dans toute son intensité, que lorsque nous reconnaitrons l'absence d'une Réalité transcendante et divine. C'est cette absence que Nietzsche appelle le néant, caché derrière les idéaux. La découverte de ce néant n'est donc pas la découverte d'une "chose" mais la découverte, en même temps que l'avènement de la puissance nouvelle s'accroissant graduellement, de la signification non-absolue des valeurs. Cette découverte est suscitée par la douleur de l'homme moderne, devant l'inutilité grandissante de ce savoir, à propos de la "réalité" et de la moralité déjà institutionnalisée en normes définitives et immuables. C'est, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, dans la philosophie allemande post-kantienne surtout, que Nietzsche voit commen-

cer le nihilisme radical, et c'est dans la philosophie platonicienne, et les positions théologiques et métaphysiques qui en découleront, qu'il voit le nihilisme en tant que volonté ignorante de sa propre créativité et de son caractère originaire par rapport à toutes les croyances posées dans l'en-soi. Il pourra dire que nous avons maintenant à

"sentir enfin la nécessité de procéder à un bouleversement radical des valeurs grâce à un nouveau retour sur nous-mêmes, à un approfondissement nouveau de l'homme." 1

Le philosophe "accusateur de Dieu", tel qu'il se présente du moins à l'époque de "Humain trop Humain",² est donc aussi celui qui tente un approfondissement, au sens strict du mot, de l'homme chercheur de vérité, en tant que vérité, est "...permanence" derrière l'apparence, et de "réalité", en tant que la réalité est la substance immuable "derrière" le devenir. Le renversement qu'il effectue constitue une destruction des deux "produits" de la spontanéité vitale originaire, le fait au-delà et en deça duquel on ne peut rien percevoir, rien affirmer,³ et donc où il n'y a que néant: l'absence qui n'est qu'absence, parce que la présence ne serait telle, elle, que pour nous, et de fait, ce qui nous est présent ce n'est pas, en tant que la présence serait "intelligible", une substance, mais l'expérience de la vie, du devenir, du temps, dont l'essence est volonté de puissance.

Quand Nietzsche parle de la mort de Dieu, il n'en parle pas comme une conclusion logique, mais comme le cas essentiel où nous voyons la disparition de la nécessité de croire à la permanence fausse et mensongère, telle qu'elle est exigée pour la sécurité de la vie affaiblie et ne pouvant pas se donner à elle-même, sans cette sécurité et cette certitude. Nietzsche mentionne, que "le besoin de croire, le besoin d'un oui et d'un non absolus est signe de faiblesse" (...) et que de là résulte que "l'incroyance instinctive, est une condition de grandeur".⁴ On peut dire ainsi que l'incroyance est le refus "normal" d'une affirmation absolue. La perspective de la volonté de puissance

1- P.B.H. II, (32), p. 59.

2- H.T.H. I, Préface, 1, p. 14.

3- V.P. I, 2, (19), p. 207.

4- V.P. II, 4, (519), p. 363.

et de la vie, nous révèle le fondement qui doit nous permettre de saisir la valeur anti"physiologique" (au sens grec), des valeurs prétendues en-soi que sont les vérités, c'est-à-dire leur néant. Elle est aussi la disparition de tout fondement en dehors de l'expérience fondamentale que peut faire l'homme, l'expérience de la vie, seule "représentation" possible de ce qu'on voulait dire en parlant de l'Être, à savoir le dernier élément jusqu'où peut parvenir la recherche de la vérité et l'activité de la raison, qui dès lors se trouvent ramenés à une intention ignorée, la volonté de maintenir ou d'accroître la puissance, et perdent ainsi leur prétention de nous faire parvenir à la "vérité", sans "véracité" au sens de critique de la volonté du vrai immuable et absolu. Granier a dit très bien que:

" La quête de l'origine n'est une authentique généalogie que dans la mesure où cette origine n'est plus hypostasiee comme fondement au delà de l'expérience, dans un monde supra-sensible, mais coïncide avec le mouvement qui porte les choses à l'éclosion dans la réalité en leur assignant (...) un rang dans la hiérarchie du réel." ¹

La mort de Dieu devient nettement la mort du supra-sensible, de la métaphysique, la mort de toute téléologie pré-constituée, ou plutôt devant être considérée par les serviteurs de la vie, (par opposition aux vivants les plus proches de la nature organique) comme pré-établie, et à découvrir comme volonté exprimée d'une Altérité absolue responsable de nous, et devant qui nous sommes ensuite responsables dans la croyance à l'idéal ascétique. Les autres, les exceptions, les "mauvaises consciences" sont les seuls à avoir le courage d'être "fidèle à la terre", d'être "des générateurs joyeux de créer" ².

2- Néant divin et nature intelligible.

En concevant le sens du devenir comme force créatrice et non comme téléologie, Nietzsche est amené à se situer lui-même, et à situer son époque par rapport à l'histoire de la croyance au supra-sensible. Il essaie de voir comment l'homme a suivi et suit encore

1- Granier, Jean, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Seuil, 1966, p. 152.

2- Z. II, De l'immaculée connaissance, p. 144.

aveuglément un chemin, qu'il a maintenant à vouloir et à approuver.¹ Mais avant d'aborder le problème du surgissement du nihilisme comme renversement conscient et délibéré de toutes les valeurs positives, c'est-à-dire considérées comme seules à pouvoir orienter l'homme vers sa destinée authentique, il nous faut voir comment à partir de l'expérience originaire qu'est l'expérience de soi comme vivant et devenir de la puissance, il faut comprendre la "fidélité à la terre" à laquelle nous invite Zarathoustra, et qui doit permettre à l'homme de "planter le germe de son espérance la plus haute!"²

En effet, d'après ce que nous venons de dire du refus de toute forme de finalisme, où interviendrait une garantie transcendante considérée comme vérité immuable et identifiée au Bien Idéal, nous pourrions penser qu'il est possible de laisser s'évanouir la Divinité, et se conformer de façon plus "réaliste" à la nature. Celle-ci en effet semble être ordre et harmonie dont les humains, en tant qu'êtres naturels, auraient à se plier dans une moralité respectueuse du fait fondamental de la vie, tel que présent dans l'expérience humaine. Mais ce serait là, mal comprendre les véritables implications de la mort de Dieu et du nihilisme radical auquel adhère Nietzsche. Afin de redonner l'homme à lui-même, ou mieux encore, redonner l'homme à la vie qui se révèle au fondement le plus ultime jusqu'où nous puissions descendre dans la foi en soi-même, il faut voir que hors de la vie telle qu'elle est il n'y a que mensonge utile, mais quand même mensonge; montrant notre incapacité de supporter la vérité, et même notre besoin de non-vérité dans une vie fatiguée de sa propre puissance et effrayée jusqu'au suicide, si elle se retrouvait seule avec sa terrible grandeur.

L'abandon pénible de la croyance, enracinée dans notre faiblesse au Dieu moral, ne signifie pas qu'il faille "remplacer" Dieu par la nature, d'où nous tirerions une autre sorte de conformité apparemment plus humaine et plus près de l'expérience de la vie. Il ne s'agit pas en effet, de se soumettre à la "nature" dont l'ordre serait le terme du dynamisme humain, bref serait immoral, serait conforme au

1- Z. I, Des visionnaires de l'au-delà, p. 42.

2- Z. Prologue, (5), p. 23.

besoin de permanence et de repos, propre à celui qui a encore d'un maître, comme la masse a besoin d'un idole et comme la "bête de troupeau qui ne veut plus avoir d'ennemis".¹ L'ordre moral en tant que désintéret et expérience d'une valeur "absolue" est impossible au vivant. D'ailleurs le terme même de "valeur absolue" est contradictoire, comme nous le verrons plus loin.

Précisément, la nature comme substance structurée et organisée, selon la logique rationnelle ou selon la conception de l'ordre moral humain, n'est qu'une fiction, une croyance rassurante et une ignorance des véritables événements et fonctionnements des êtres vivants, et enfin une prétention très intéressée, donc immorale bien qu'elle soit formulée comme morale, d'atteindre une permanence. Celle-ci n'est peut-être pas celle de l'être de la philosophie platonisante, mais elle n'en demeure pas moins voulue, sans aucune considération des limites de notre situation d'être vivant perspectiviste, et sans aucune critique de cette volonté d'ordre que Nietzsche nomme volonté du vrai.

En concevant la nature comme remplacement de la divinité transcendante, nous n'avons pas renoncé à l'idéal et ainsi nous n'avons renoncé qu'à l'existence d'un être parmi d'autres, ce qui n'a strictement rien changé quant à la situation de la liberté radicale et originelle de l'homme, devant toutes valeurs et toutes normativités. Nous avons simplement projeté dans la nature nos besoins moraux, alors que de fait, nous ne voyons dans le déroulement et le devenir de la nature, non pas ordre et paix, mais luttes, cruautés, méchanceté, supériorité des forts sur les faibles; bref rien de ce que nous avons conservé de l'Idéal moral et que nous n'enlevions à Dieu que pour le redonner à la nature, croyant que cette dernière l'avait déjà en elle-même. Nietzsche veut justement remonter à l'origine immoral de cet idéal, et pour ce faire, il ne peut considérer la mort de Dieu comme un progrès que si elle entraîne toutes les conséquences qui redonneront à l'homme la puissance qu'il a toujours eu, mais qu'il a sacrifiée ou projetée dans des extériorités intelligibles. En terme moderne, la liberté nous est donnée et si l'homme ne peut prétendre à la liberté absolue, il peut assumer toute sa liberté à partir d'une expérience d'abord

1- V.P. I, 1, (33), p. 41.

nihiliste puis créatrice en référence à sa profondeur originaires. L'intelligibilité elle-même d'ailleurs, s'avèrera un arrangement, selon le besoin de notre instinct de connaissance, et de notre raison, des phénomènes et des apparences, afin d'en faire des identités auxquelles l'homme savant doit croire pour se conserver avec la supériorité qu'a prise chez lui l'instinct le plus faible: la conscience et l'instrument au service de la vie qu'est la "connaissance", devenue une fin au détriment de ce qui permet son fonctionnement: la vie, comme faux savoir.

" En revanche le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos, en raison non pas de l'absence de nécessité, mais de l'absence d'ordre, d'articulations, de forme de beauté, de sagesse et quelles que soient nos humaines catégorisations esthétiques." 1

Ainsi une fois disparue la divinité qui garantissait, sinon notre compréhension du devenir, du moins la certitude de son intelligibilité, en tant qu'orientation posée par Dieu Esprit, et d'autre part, dans l'impossibilité de remplacer ce fondement transcendant par un fondement dans l'ordre déjà constitué de la nature, il ne nous reste plus qu'à créer nous-mêmes notre "moralité" dans "l'amor fati",² c'est-à-dire en "harmonie" avec la présence originaires de la vie. Une forme de nihilisme est propre à celui qui a su, par abnégation et cruauté envers soi, "se dissimuler qu'il avait créé lui-même ce qu'il admirait"³ Une autre est propre à l'homme "véridique" qui a renoncé à son "cœur vénérateur". En un sens on pourrait dire que le non renoncement à Dieu, est un nihilisme en tant que maintient, par l'homme du christianisme,

" d'un principe au nom duquel il puisse mépriser l'homme; il invente un autre monde pour pouvoir calomnier et salir ce monde-ci; en fait, il ne saisit jamais que le néant et fait de ce néant un "Dieu", une "Vérité", appelés à juger et condamner cette existence-ci..." 4

1- G.S. III, (109), p. 127, O.C. - cf. G.M. II, (11), p. 106.

2- V.P. II, 3 (429), pp. 134-135.

3- V.P. I, 1, (9), p. 32. - cf. V.P. II, 3, (433), p. 135.

4- V.P. I, 1, (210), p. 103.

Dieu devient une formule "pour toutes les calomnies de l'"en-deça", pour tous les mensonges de l'"au-delà"! Le néant divinisé en Dieu, la volonté du néant sanctifiée!..." 1

Le point commun entre les deux croyances que nous venons d'examiner, semble résider dans le fait que, dans les deux cas, le devenir n'est qu'un accident. Il est le processus d'une permanence éternelle, de laquelle nous tirons des "ordres" utiles à l'orientation de notre propre devenir, dès lors épuré de tout hasard et de toute créativité sélective. Le nihilisme passif sera cette "solitude" terrifiante pour les faibles de la foi en Dieu, en la nature, ou en toutes autres permanences et identités certaines, comme par exemple le "moi", l'âme immortelle, la chose en-soi, la substance cachée, etc.

L'incertitude du devenir et de la pure apparence, est en effet insupportable à la volonté, terrorisée par le dévoilement éventuel de son entière initiative, "comme cet Indien qui s'était mis en tête que s'il lâchait son urine, il inonderait tout Disnajan ..." 2 Le devenir cependant, est le véritable terrain d'expérience de ce qui pour nous, est le réel fondamental, et c'est contre lui, que l'homme décadent fait porter sa vengeance, et contre lui, que se manifeste sa "fatigue" et sa lassitude. Cette fatigue conduit à s'accrocher à un "monde vrai" qui s'opposerait à ce monde-ci.

La permanence et la perfection "spirituelle", au sens de repos dans l'intelligibilité morte et la certitude absolue de Dieu, s'opposait à la fluidité et l'imperfection du monde de l'en-deça. Nietzsche pourra écrire que "notre plus grand grief contre l'existence, c'était l'existence de Dieu..." 3 de ce Dieu moral dont nous étions les esclaves, et par qui se justifiait notre refus du temps et du monde, devenue "accessible" à l'homme spirituel, de par la spiritualité analogue que nous avions projeté en Dieu. Mais si la vie ne peut venir de la non-vie, et que toute vie est volonté de puissance et devenir, il faut dire d'une part que la vie est première et que, en tant que devenir, l'es-

1-Antéchrist, (18), in CR.ID. p. 263-264.

2- Frag., 12, (55), in G.S. p. 436.

3- V.P. I, 2, (260), p. 278.

prit qui veut la permanence et l'identité, ne peut être créateur d'authenticité mais de néant, en cela encore au service de la vie, comme forme de devenir, "créant l'illusion de l'être," ¹ en second lieu seulement, par faiblesse par rapport à l'acceptation intégrale et joyeuse du pur devenir, du "devenir" éternel, forme radicale du nihilisme, d'absence de toute substance immuable perceptible de quelque façon que ce soit. Cela n'implique pas l'affirmation de la non possibilité de l'en-soi et de la substance, mais uniquement l'expression d'une conviction fondamentale de Nietzsche que de "l'être" - nous n'en avons d'autres représentation que le fait de vivre" ² et donc, que la dernière expérience que nous puissions faire et d'où nous partons, est le devenir.

Aussi Nietzsche peut-il dire que "Dieu Esprit est nié en tant que perfection" ³ et que le nihilisme qui reste au stade de la simple expérience du néant de Dieu, sans pénétrer jusqu'à l'origine de cette croyance, ce qui lui montrerait la possibilité, qui est sienne, de créer une infinité de Dieux, celui-là a besoin de croire à la divinité de la vérité et à l'être d'après un schéma de l'être que nous avons construit" ⁴

L'ambiguïté qui était demeurée dans notre exposé sur le recours à la nature après un athéisme qui s'était avéré, à ce moment, encore sous l'emprise de la croyance, et donc qui n'avait pas assumé toutes les conséquences de la Mort de Dieu, peut maintenant être dissoute. Si nous entendons "nature" au sens scolastique d'"essence" nous comprenons comment Nietzsche, en voulant le nihilisme radical, n'entend pas seulement renverser le théisme, mais tout ce qu'il traîne avec lui de croyance à l'Idéal moral et à la Vérité absolue, comme étant le monde vrai par opposition au monde apparent. Cette dualité révèle une antinomie de valeurs, au sens où l'apparence serait l'obstacle qui nous cache la "réalité" ontologique, supportant l'apparence et le devenir, qui dès lors perd son caractère "humain", puisque le sens de ce devenir dépend de cette réalité, et non pas de la créativité que le premier aurait en tant que vie et vocation humaine de "prêter un sens humain à

1- V.P. I, 1, (138) p. 78.

2- V.P. I, 2, (8), p. 205.

3- V.P. I, 1, (113), p. 70.

4- V.P. I, 1, (135), p. 72.

la terre". Et Zarathoustra enseigne que la "volonté est créatrice" ¹

" Le monde vrai et le monde apparent" - cette antinomie est par moi ramenée à un rapport de valeurs. Nous projetons les conditions nécessaires à notre conservation sous formes d'attributs nécessaires de l'être. Parce qu'il nous faut être stables dans notre croyance pour prospérer, nous en avons conclu que le monde "vrai" n'est soumis ni au changement, ni au devenir, mais qu'il est! ²

Si l'on admet la possibilité que la vérité pour l'homme ne puisse pas être une conclusion à propos de ce que nous n'expérimentons pas, nous aurons à détruire ces affirmations, quant à leur caractère logique, alors que la question de valeur de la logique n'a pas encore été posée. Une fois cette question posée, nous parlerons de "véracité" mais non plus de vérité qui, en tant que perception d'un au-delà du devenir, ou en tant que connaissance au sens traditionnel, de saisie de l'essence et de nécessité univoque, nous permettrait d'atteindre l'en-soi. De fait la nécessité pour la raison de "trouver" la vérité étant mise en question, nous pouvons voir qu'elle n'est pas indépendante du sens fondamental du devenir vital où s'inscrit l'activité temporelle de cette raison. Et:

" A considérer le devenir, on s'aperçoit que l'illusion et la volonté de se faire illusion, que la non-vérité ont fait partie des conditions d'existence de l'homme; il faut une bonne fois lever ce voile". ³

Mais comme nous le verrons, cela n'est supportable que pour quelques rares privilégiés qui, même en pénétrant jusqu'aux sources les plus profondes du réel, ne sont pas encore prêts à supporter cette profondeur et Nietzsche peut affirmer que l'ombre de Dieu planera encore longtemps sur nous ⁴ c'est-à-dire la nécessité de s'appuyer sur la croyance à la permanence et à l'être pour "nous accommoder un monde qui nous rende l'existence possible" mais sans "interpréter cette nécessité où nous sommes de créer des concepts et des (...) fins et des lois comme si elle devait nous mettre en mesure de fixer ce qu'est le monde vrai". ⁵

1- Z. II, De la Rédemption, p. 165.

2- V.P. I, 1, (192), p. 97.

3- V.P. II, 3, (586), p. 180.

4- G.S. III, 125, p. 137, D.C.

5- V.P. I, 1, (135), p. 77.

Nietzsche refuse de spéculer sur ce qui pourrait expliquer le devenir et la facticité du monde, sans avoir auparavant scruté dans l'homme, d'où vient ce désir d'expliquer, cette volonté de la permanence dont pourtant nous n'expérimentons pas la présence, sinon comme croyance.

" Qu'est pour moi, maintenant, l'apparence! Certainement pas le contraire d'un être;... que saurais-je dire de quelque être que ce fût, si ce ne sont les attributs de son apparence! Certainement pas un masque inanimé qu'on peut mettre ou enlever à un X inconnu! L'apparence est pour moi la vie et l'action même, la vie qui se meurt assez de soi pour me faire sentir qu'il n'y a là qu'apparence" ¹

La croyance en Dieu est pour Nietzsche une affirmation induite, à propos de l'en-soi et elle dépend des conditions d'existence de l'homme. Les siècles passés dans la "philosophie" ont été une fuite de l'expérience, qui seule, pourrait nous éclairer sur la véritable teneur de cette soi-disante vérité. Par la critique, non pas directement de l'existence de Dieu, mais de la volonté de vérité qui nous amène à poser, dans la croyance à la logique, la "nécessité" d'un fondement permanent, soit comme "sujet" soit comme "transcendance", Nietzsche veut retrouver le point de départ et l'orientation, cachée volontairement, de l'instinct du vrai immuable, et dévoiler l'origine de la valorisation de l'esprit par rapport au devenir et au corps, lieu de la créativité vitale, qui dès lors, deviennent des obstacles et des contraintes, dont on peut sembler-il se libérer par la connaissance de la "vérité". Mais on ne peut pas justement prétendre se détacher de la vie d'où nous tirons, ou qui nous tire plutôt vers la puissance qui nous rend créateurs de valeurs, et donc devrait nous rendre libres, par rapport à toutes valeurs dont nous semblons avoir besoin de croire, comme des normes absolues et créées par un Dieu Tout-Puissant. "La logique n'est pas née de la volonté de parvenir au vrai" ² car le vrai n'est pas la substance immuable, mais une véracité, une lucidité courageuse sur l'expérience de la vie, comme volonté de puissance, expérience qui n'est pas une introspection essayant d'atteindre un "moi" déjà constitué en "identité"; mais une force et un dépassement éternel de la création par-

1- G.S. I, (54), p. 94 "Idées" - cf. G.M. I, (13) p. 40.

2- V.P. I, 1, (120), p. 73.

là soi, dans la continuation de soi.

Le caractère polémique de l'entreprise nietzschéenne commence à s'expliquer, car "la terre morale, est ronde" et "les antipodes ont aussi droit à l'existence".¹ L'existence des antipodes, la méchanceté, la destruction, c'est la prise en considération du mensonge comme utilité pour la vie, et d'autre part la découverte de l'"immoralité" sur laquelle reposent les valeurs morales unilatéralement orientées par une créativité décadente, une puissance affaiblie, une cruauté envers soi dans l'ascétisme de la soumission à l'Idéal ou au Dieu moral. Nous y reviendrons à la fin de ce chapitre. Nietzsche présente donc une déviation qui trouve dans la foi un refus de savoir, propre à la vie décadente. "C'est intentionnellement que j'ai vécu à fond les DÉPOSES d'une NATURE RELIGIEUSE ~ Je connais le DIABLE et ses PERSPECTIVES à l'égard de Dieu".²

" Comme le temps de penser et le calme de la pensée manquent également, on ne pèse plus les opinions qui s'écartent de la règle." 3

Nietzsche se sait ainsi le philosophe de l'avenir, celui qui parle et n'est pas entendu, celui qui prophétise pour des "millénaires" à venir. Et pourtant il traîne avec lui l'héritage du passé. Nous verrons que cet héritage c'est le fond humain, la volonté de puissance qui toujours a été le sens de la vie et qui se donnait des consolations en tant que volonté de vengeance contre le temps et le devenir. Il suffit pour le moment de voir que le nihilisme repose essentiellement sur la notion de volonté de puissance qui ne prendra tout son sens et toute son intensité dans le dépassement du nihilisme après s'y être trempé à fond. Comment se fera et se fait ce renversement à la fois oeuvre de l'homme et à la fois oeuvre de la fatalité de l'histoire de la pensée? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

1- G.S. IV, (289), p. 184. D.C.

2- Frag. inéd., 23, (60), in G.S. p. 547, D.C.

3- H.T.H. I, 5, (282), p. 194.

3- Surgissement du Diabole dans la morale.

Nietzsche observe que la "réalité divine" unique, surgie comme croyance avec l'avènement du Christianisme et ce qu'il traînait de platonisme, n'est maintenue dans sa nécessité logique et morale que parce que l'on a pas critiqué la valeur de la logique et l'origine du besoin des valeurs dites positives chez une catégorie bien précise de croyants qui ne se sont pas cherché eux-mêmes. Ceux-ci adhèrent aux valeurs dont la présence fictive, dans l'"essence" humaine d'abord "posée", tend à exclure d'autres valeurs possibles dont on veut ignorer la facticité pour des raisons non encore élucidées et délibérément laissées dans "l'ombre du voyageur" qu'est l'homme, dominé dans ce cas par la nécessité de la non-vérité. Ce sont ces esclaves d'une illusoire permanence qui restent dans la croyance, refusant la vérité authentique, que Nietzsche nomme "véracité", et qui ont besoin de mensonge pour se conserver. Dès à présent nous pouvons dire que la recherche de la vérité n'est pas chez Nietzsche une appréhension de la permanence transcendante¹ mais pas non plus une simple volonté de vivre à la Schopenhauer. La descente jusqu'au fondement par l'expérience du réel, avec lequel nous vivons, nous permet d'atteindre la dimension dernière de l'homme et du monde, et c'est le devenir. Or pour Nietzsche le devenir est volonté de puissance, accroissement et expansion, mais non par passivité de la conservation.

" Vouloir se conserver soi-même est l'expression d'une situation de détresse, d'une restriction apportée à l'impulsion vitale qui, de sa nature, aspire à une extension de puissance et par là même souvent met en cause et sacrifie la conservation de soi." ²

C'est d'ailleurs ce sacrifice que tous ne sont pas aptes à supporter et que Nietzsche ne demandera pas non plus à tous, réservant la profondeur et la critique de la morale à un petit nombre d'esprits libres et "destructeurs" qui "châtient leur dieu".³ Et bientôt nous pourrions dire "notre goût qui, maintenant, s'écide contre le christianisme, ce ne sont plus nos arguments." ⁴ Et le philosophe accusateur de Dieu,

¹- cf. CR.ID. Comment le monde vérité devint enfin une fable (5), p. 134.

²- G.S. V, (349), p. 235, O.C.

³- Z. Prologue, p. 22.

⁴- G.S. III, (132), p. 175, "Idées" - cf. H.T.H. II, 2, (82), p. 198.

pourra ainsi dire, qu'il y a de la sagesse à rester superficiel chez celui qui a "sonné des profondeurs", au double sens de superficialité: c'est-à-dire en ne mettant pas notre tête dans "le sable des choses célestes" et "profondes" par leur origine non par leur "réalité", et d'autre part au sens où le nihilisme est exigence d'un courage que nous ne sommes pas encore prêts à assumer dans le reste de croyance qui nous est encore nécessaire par "sagesse", par "calcul efficace".¹

Pour le philosophe actuel annonçant le surhomme mais qui n'a pas encore oublié la maladie et son médecin après sa guérison,² il y a auto-dépassement presque hégélien de la morale, dans le surgissement du nihilisme, celui-ci étant entendu au sens de lucidité, alors que la morale sera un nihilisme comme volonté de ce qui ne signifie que néant. Nietzsche constate en effet, que c'est à l'intérieur même de la moralité telle que présentée par le Christianisme, incitant à la sincérité et à la pitié, qu'origine le refus et la disparition de la croyance en Dieu et à l'Idéal moral qu'il fondait. Si nous distinguons la religion et la morale chrétienne, nous y voyons d'un côté, un refus de "raisons justificatives"³ et de la connaissance, la méprise de Dieu par rapport à Adam⁴ et de l'autre la sincérité morale où précisément l'élucidation de nos motifs va nous révéler l'impossibilité de "problématiser la valeur de la vie", ce qui serait notre propre réfutation.⁵ L'accroissement de la puissance, fera de lui-même disparaître la nécessité de vivre "devant" Dieu, responsable de la vérité définitive et du "salut" de l'homme. Mais cet accroissement se fait de façon presque dialectique, puisqu'elle tient compte de la négativité du réel, par une destruction, en germe dans ce même qui sera détruit. La morale prépare son propre renversement, dans l'aboutissement logique des implications de la croyance et donc de la faiblesse qui la maintient efficace. Si la mort de Dieu est directement liée à cette auto-destruction de la mo-

1- P.B.M. III, (59), p. 83 - III, (228), p. 165.

2- cf. Frag. posthumes, 15. (2), in G.S. p. 502, O.C.

3- H.T.H. I, 5, (227), p. 161.

5- CR. ID. III, (2), p. 117.

4- CR. ID. Antéchrist, (48), p. 315.

rale et donc à l'avènement du nihilisme on peut dire avec Heidegger que:

" Le mot "dieu est mort" constate qu'un néant commence à s'étendre. Néant veut dire ici: absence d'un monde supra-sensible à pouvoir d'obligation. Le nihilisme "le plus inquiétant de tous les hôtes" est devant la porte." 1

Laissons pour le moment la disparition du "supra-sensible", pour nous attarder sur le pouvoir d'obligation qui, dans son efficacité même, va permettre l'apparition du scepticisme et du pessimisme préparatoire au grand renversement. La morale catholique en effet, en tant que doctrine de "l'épanouissement" humain et d'espoir de l'au-delà, sans vie créatrice de la part du monde immanent, se constitue sous formes d'obligations, du moins dans ses conséquences. Une de ces obligations "la sincérité" amènera sa perte, de même d'ailleurs que celle de ceux qui ne pourront pas assumer cette expérience de la profondeur, puisque "la question dernière quant à la condition de la vie est posée ici et la première tentative faite pour répondre à cette question par l'expérience." 2 Après la paradoxale victoire des faibles sur les forts, ce qui, pour les victimes de la mort de Dieu, qui ne pourront pas comme l'homme supérieur se mettre enfin à l'oeuvre, serait leur façon de manifester leur acceptation de l'ordre naturel qui prévaut dans toute vie. Cette sincérité cependant aura auparavant conduit à une mise en question de l'Idéal moral en tant qu'idéal définitif, absolu et préconçu par le Dieu unique. De là l'instinct de vérité se critiquera ou plutôt se dissolvera dans le refus de la croyance au mensonge divin, pour faire place à la volonté de puissance authentique.

On voit que le refus de Dieu dans son premier moment est encore du domaine de la morale, en ce sens que c'est la croyance à une de ses valeurs qui rend possible l'élucidation de la véritable teneur de la divinité morale puis, par une transformation au niveau de la force fondamentale, une critique des origines à la croyance même à la vérité en-soi, et à la valeur toute faite qu'est apparemment la vérité. La mort de Dieu ne signifie donc pas automatiquement libération complète de la puissance humaine, mais peut consister en un simple déplacement

1- Heidegger, Martin, Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gall., 1962, p. 17

2- G.S. III, (110), p. 129, O.C.

de l'ancien idéal, ce qui laisse finalement la créativité radicale de la liberté humaine dans l'ombre et la dépendance. Nietzsche prépare Sartre, et l'on pourrait citer ici ce philosophe qui affirme que la "liberté contraint la réalité-humaine à se faire" ¹, bien que par ailleurs les deux conceptions de la liberté diffèrent sensiblement.

La croyance est nécessaire à la vie, mais n'a rien à faire avec la vérité, terme pris ici dans un sens différent de celui de la philosophie idéaliste platonicienne. Et en tant que c'est une croyance à la valeur, dont nous ne voyons pas qu'elle constitue une valorisation par la volonté de puissance encore décadente, qui nous permet un refus dans le ressentiment, nous ne pouvons pas dans ce cas parler de l'athéisme qui viendra dans la "fidélité à la terre" et le surgissement de "l'ambition la plus haute de l'homme". Si l'on considère cet athéisme comme une loyauté envers une autre croyance que celle de Dieu, et si le fait de n'être que face à face avec notre destruction peut être appelé athéisme absolu en tant que désespoir et "obsession" de la mort de Dieu, nous pouvons dire avec Nietzsche que:

" l'Athéisme absolu, loyal (...) n'est donc pas opposition avec cet idéal, [ascétique] comme il semble au premier abord; il est au contraire une phase dernière de son évolution; une de ses formes finales, une de ses conséquences intimes, - il est la catastrophe imposante d'une discipline deux fois millénaires de l'instinct de vérité, qui, en fin de compte, s'interdit le mensonge de la foi en Dieu." 2

Nietzsche est donc cohérent avec lui-même, quand il affirme qu'il se "dédit de la morale par ... moralité", ³ parce que justement nous ne pouvons pas encore nous libérer complètement de la morale qui fait appel à notre faiblesse émotive, nos anciennes croyances et notre "sérieux". A l'époque de Humain trop Humain (1878) il semble que Nietzsche concevait la nouvelle vocation de l'homme comme fondée sur une "moralité de la raison", ⁴ terme qu'il faudrait semble-t-il comprendre, dans le sens d'une orientation vers la véracité de la force fondamentale; et d'une

1- Sartre, J.P., L'Être et le Néant, Paris, Gall., 1943, p. 516.

2- G.M. III, (27), p. 242.

3- Aurore, (4), cité par Granier, p. 253.

4- H.T.H. II, 2, (45), p. 185.

"moralité", inverse de l'ancienne, qui serait une création de valeurs selon ce dynamisme originare, auquel nous ne pouvons pas échapper, mais qui peut prendre une intensité "contre-nature", par le besoin non surmonté de la croyance, ou du moins par la croyance prétendant à l'ensoi, comme vérité, et au désintéret, comme valeur soi-disant morale. Cette dernière moralité est impossible et n'a jamais existé. Il peut y en avoir une autre, celle de l'intéret pour la puissance originare expérimentée dans le fait de vivre.

La libération de la croyance à ce moment n'est pas une "décision" mais l'exaspération de la volonté de vérité, présente à l'intérieur de la morale traditionnelle. Nous verrons comment cette volonté même, devra être mise en question, après la démystification de l'Idéal ascétique. Notre croyance en une réalité tirée indusment de l'expérience où, ne nous est accessible, que le devenir et la vie, doit disparaître comme conséquence de la disparition de la croyance en Dieu. (cf. conclusion). Tant que nous ne sommes que des "mécontents", par rapport à la puissance d'auto-détermination qui constitue la dernière dimension, jusqu'où nous puissions descendre dans notre vérité et notre courage d'élucidation des postulats de la raison, nous ne sommes pas encore libérés de "l'ombre de Dieu"; et l'on peut ainsi dire que l'athéisme de Nietzsche est très différent de l'athéisme d'un Hegel, d'un Feuerbach ou d'un Marx. où certains éléments du divin unique réapparaissent sous forme de moralité pré-déterminée par une "essence", dans une volonté de puissance décadente, bien que déjà sur la voie du nihilisme radical. La lutte contre Dieu est une étape, un stade provisoire de la volonté de puissance. Nietzsche prévoit l'apparition d'un type d'homme supérieur, qui saura se passer en silence de Dieu et saura créer le sur-homme, et d'autres dieux.

C'est la volonté de vérité donc, qui devra elle-même être mise en relation avec l'Origine que nous aurons "expérimentée" par la lucidité, dans l'accroissement de la force et l'avènement du "grand souverain", dans le pessimisme préparatoire au nihilisme radical. Nous pourrions alors être les premiers nihilistes qui, comme Nietzsche, "ayant" poussé en lui-même le nihilisme jusqu'à son terme, l'as mis derrière

lui, au dessous de lui, hors de lui".¹ Nous pouvons écouter Zarathoustra qui disait que tout ce qui n'était pas lui était Dieu et vertu², ce qui rappelle singulièrement l'aliénation que voulait renverser Feuerbach, bien que, dans le contexte dont nous avons déjà parlé, il faut distinguer nettement les deux philosophes.

Une autre valeur va amener l'auto-destruction de Dieu, à partir cette fois, non pas de l'activité humaine de compréhension et de foi en lui-même, mais à partir de la contradiction impliquée dans l'amour de Dieu pour les hommes, amour perçu par le christianisme et les croyants comme fondamental et essentiel à l'authenticité humaine. L'amour originant de la Toute-Puissance divine et s'adressant aux hommes, est pour Nietzsche, non pas une lutte qui, par amour, rendrait l'ami ennemi pour qu'il se dépasse et pour éviter toute confirmation de sa faiblesse, mais la pitié. Au dire du plus laid des hommes, celui qui n'a pas assumé en créateur la mort de Dieu et qui reste dans la déchéance la plus complète, puisqu'il n'a plus ni Dieu, ni foi en lui-même qui lui donnerait la dignité de la force, la dignité humaine, au dire de cet homme, c'est la pitié en Dieu qui l'a amené au "suicide" pour ainsi dire. En affaiblissant Dieu comme justice et législateur, la pitié, que ce Dieu a manifesté dans son amour des hommes, l'a rendu contradictoire. En soi, il n'est pas encore vérité de l'origine mais déception, pessimisme, effondrement dans le "tout est vain". La vérité de l'origine, sera l'abandon de Dieu par les hommes qui en découvriront l' inanité.

Si l'on applique cette conception de la pitié aux relations humaines que proposait le Christianisme en se fondant sur la pitié de Dieu envers les hommes, il faudra dire que la mort de Dieu peut être l'occasion d'une fatigue, à propos de l'homme que nous cessons de craindre, exactement comme la croyance en Dieu en était une, mais avec une volonté de non-vétusté et la nécessité de la croyance. Le Dieu "bon" et l'homme "bon" ne sont pas des sommets mais des dégénérés de la puissance et les deux seront abandonnés par le créateur authentique, le véritable. On doit ainsi parler d'un nihilisme passif ou faible, et qui consiste en une fatigue à propos de l'homme, en même temps qu'il implique une

1- V.P. I, 1 (22), p. 35.

2- Z. II, Des vertueux, p. 111.

contemplation béate du néant, une volonté de néant. Le besoin de fondement permanent hors de la vie et le besoin d'amour hors de la puissance négatrice et créatrice sont deux symptômes de nihilisme passif et décadent.

Le Dieu juste et puissant, était une admiration de ce que l'homme refusait de reconnaître comme son "propre moi".¹ Le Dieu Amour est une contradiction pour ceux-là, et une faiblesse dont les autres, qui le refusent instinctivement, n'ont plus besoin, puisqu'ils se sont complètement libérés des valeurs traditionnelles nécessaires à la morale du troupeau des catholiques, à savoir les valeurs d'humiliation, de pitié, de bassesse, de soumission propres aux masses faibles qui veulent se faire dominer. Il faut donc garder en mémoire, que le nihilisme n'est pas épuisé dans ses possibilités, dans la simple reconnaissance de la Mort de Dieu, mais que celle-ci implique, en tant qu'elle est notre oeuvre, une responsabilité et une vocation si nous ne voulons pas subir les pressions du néant destructeur. En tant que cette mort n'est pas notre oeuvre, mais que nous en subissons les conséquences, surtout si elle est à l'oeuvre accomplie à notre époque, nous pouvons trouver en nous la force de nous remettre de cette catastrophe la plus importante de l'histoire humaine, et y voir le prélude d'une ère nouvelle de la volonté de puissance dans l'homme supérieur.

" Quand ton regard aura pris assez de force pour voir le fond dans la fontaine sombre de ton être et de tes connaissances peut-être aussi, dans ce miroir, les constellations lointaines des civilisations de l'avenir te deviendront visibles". 2

Et beaucoup plus tard il écrivait encore à propos du nihiliste partiel ou purement formel que:

" C'en est fini de l'homme quand il devient altruiste. - Au lieu de dire naïvement: " je ne veux plus rien", le mensonge moral dit; dans la bouche du décadent: "il n'y a rien qui vaille, - la vie ne vaut rien..." 3

Comme nous venons de le voir, la vie ne peut pas être considéré comme une valeur, ni comme une non-valeur, toute problématisation à son sujet inéluctable, par rapport à elle, un illusoire, mensonger et

1- Z. III, Le voyageur, p. 177.
2- H.T.H. I, 5(292), p. 70, Paris Mercure de France, 1921. - cf. V.P. I, 35.
3- CR&ID. Flaneries inactuelles, (35), p. 201.

impossible détachement. Elle est première par rapport à toutes valorisations, et c'est contre elle pourtant que s'acharnent les croyants qui veulent sortir de la réalité à cause de la prépondérance chez eux du sentiment de peine et de déplaisir à propos de leurs "instincts", leur puissance vitale; et on peut dire que la volonté de vérité en-soi, que l'on projette en Dieu, est volonté de mort car "la vie prend fin là où commence le "royaume de Dieu"". ¹ D'autre part la pitié-amour est le refus de la lutte et de la contradiction présente dans toute vie, et même elle aussi au néant, au mensonge, à la décadence. La vie implique ainsi des dimensions contradictoires, et comme elle est la dernière expérience de l'homme autant que sa première vérité, nous devons reconnaître l'impossibilité d'un oui absolu comme d'un non absolu si vraiment nous voulons la vérité. Celle-ci n'est pas une affirmation de "l'être" mais de la vie, de la volonté de puissance, du dépassement éternel, de la créativité et du pur devenir. La mort de Dieu, en tant que refus spontané de la permanence nécessaire à un type d'homme et de vie bien précis, implique donc le renversement de la philosophie en tant que croyance à la permanence, croyance parce que de fait, rien de ce qu'elle affirme comme "identique" n'est expérimenté; ce qui autorise Nietzsche à considérer cette vérité comme une valorisation négatrice de sa propre origine et de ses propres conditions d'apparition. Toute permanence qui dirigerait ou supporterait le devenir, est le fruit d'une activité perceptive, ou mieux, créatrice de valeurs, constituant une intentionnalité ignorée de ce devenir même, toujours premier et présent autant dans l'activité instinctive, que dans ce qui en paraît indépendant, la compréhension rationnelle. Si un tel support du devenir, est finalement la négation de cette "apparence" impossible à supporter dans son originalité et rapportée à une permanence "logique" nécessaire, il faut poser la question plus fondamentale de la nécessité même, de s'appuyer sur la logique, l'abstraction, le concept, l'"être". ² La réponse à cette question dans un retour à l'expérience authentique, nous fait découvrir une négation du devenir par la position intéressée, "morale", d'une

1- CR. ID. VI, (4), p. 140.

2- V.P. I, 1, (135), p. 77.

finalité fictive, et celle-ci est précisément la mort de l'homme dans la puissance affaiblie et reniée.

" Seule l'innocence du devenir nous donne le maximum de courage et le maximum de liberté. " 1

Et cette innocence retrouvée, implique la conviction que "l'existence ne fait pas partie des qualités nécessaires de l'inconditionné." 2 Justement parce que l'inconditionné est nécessaire comme croyance, mais ne peut pas être une "réalité" dans un monde du devenir, où tout existence est "cernable"; dès lors, il ne devient qu'une "fiction régulatrice", dans un régime d'affaiblissement de la force d'auto-affirmation de la puissance. Le dieu-chose est signe de mensonge pour le croyant qui veut la vérité sans la chercher pour elle-même.

4- L'innocence du devenir.

Les motivations de cette prise de position, quant à l'impossible existence d'un Dieu absolu, peuvent être très différentes et Nietzsche oscille entre l'exaltation et le ressentiment dans l'assassinat de Dieu. Il parle par exemple du plus laid des hommes et de l'insensé. 3 Et ailleurs du "véridique" qui erre dans les déserts sans Dieu et a brisé son cœur vénérateur". 4 Cela nous ramène au problème de l'ambiguïté du nihilisme, que nous avons dû laisser de côté plus haut. Il nous faut maintenant y revenir afin de ne pas perdre de vue, la véritable tâche de Nietzsche, en même temps que sa profonde détresse car, dit-il "si j'ai la clef qui ouvre ta chaîne, pourquoi nos deux chaînes auraient-elles le même cadenas?" 5

Aussi Nietzsche va-t-il affirmer formellement, tout en se sachant actuel dans le renversement, et inactuel en parlant du surhomme à venir, que ses ennemis sont:

1- V.P. II, 4, (54), p. 240.

2- V.P. I, 1, (170), p. 91.

3- G.S. III, (125), p. 137, D.C.

4- Z. II, des sages illustres, p. 120.

5- V.P. II, 3, (357), p. 112.

" ceux qui veulent tout renverser et ne pas se construire eux-mêmes. Ils disent: "tout cela est sans valeur" et refusent de créer des valeurs" 1

Et il écrit encore: "quand on ne trouve plus la grandeur en Dieu on ne la trouve plus nulle part; il faut la nier ou la créer". 2
mais comme nous l'avons déjà dit, cette création n'est pas accessible à tous, car il n'y a "nulle grandeur qui n'inspire la terreur" 3
et dès lors dans notre renversement des valeurs présentes, nous en sommes au stade du nihilisme passif, pour la plupart du moins, et la solitude de Nietzsche est d'être nihiliste à fond, de là le caractère inactuel et prophétique de sa "vérité"

Si on ne considère comme réel que cette transcendance ontologique que nous avons nous-mêmes posée à partir de la véritable nécessité, la volonté de puissance, l'avènement de sa disparition sera catastrophique. Nous resterons alors dans "la terreur d'avoir découvert la "fausseté" de tout". 4 Mais une nouvelle "vérité" reste possible, non plus en tant qu'affirmation rationnelle de l'"être", mais en tant qu'expérience fondamentale de l'apparence comme acte et vie. Ainsi, Nietzsche en affirmant la mort de Dieu et l'avènement du nihilisme, tente-t-il du même mouvement, à surmonter le néant dans une réappropriation de l'homme par lui-même, dans une nouvelle force, d'abord de nihilisme, puis dans la créativité éternelle de valeurs.

La puissance nouvelle ne sera finalisée par aucune extériorité permanente, mais par sa "constance" même qui est volonté de puissance. En d'autres termes, on pourrait dire que le nihilisme sera de toute façon toujours présent, mais que pour l'esprit libre, il est actuellement l'annonce d'une génération d'hommes supérieurs, qui ne prétendront pas avec leurs croyances, parvenir à la vérité, et qui supporteront la foi dans l'éternel retour, comme gage de la foi en soi-même et libération de la volonté de vengeance contre le devenir.

1- V.P. II, 3, (360), p. 113.

2- V.P. II, 3, (422), p. 133

3- V.P. II, 4, (506), p. 359.

4- V.P. II, 3, (107), p. 44.

On peut donc rapprocher maintenant l'athéisme de Nietzsche et celui qui se prépare et sera, non plus le meurtre de Dieu, dans le ressentiment ou le désespoir, mais l'indifférence envers la transcendance morale, et le respect radical de l'abîme qui nous coupe de toute permanence possible, autre que la constance et l'originalité de la vie, notre seule représentation de l'Être en tant qu'il est le fondement dernier de toute expérience. La mort de Dieu ne signifie pas la mort de l'homme, sauf dans la mesure où c'est l'homme de la foi en Dieu qui définit l'homme et non le créateur de valeurs.¹ Et s'il faut se presser vers la vérité la plus profonde et la plus ignorée, ce n'est pas pour s'enfoncer dans le repos du nihilisme, mais pour "meurdriller" dans l'éternelle affirmation de la vie. "Si nous ne faisons de la mort de Dieu un grand renoncement et une perpétuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons à payer pour cette perte".² Le nihilisme, comme nous l'avons vu, vient effectivement de la morale du christianisme mais non pas le sur-homme lui-même, le "vainqueur de Dieu et du néant".³

"Jusqu'à présent, Dieu était responsable de tous les êtres vivants; on ne pouvait deviner ce qu'il leur destinait; (...) Mais dès que l'on ne croit plus en Dieu ni à la destinée de l'homme dans l'au-delà, c'est l'homme qui devient responsable de tout ce qui vit, de tout ce qui, né dans la douleur, est voué à souffrir de la vie."⁴

Ce n'est pas l'absurdité du devenir qui fait place, dans la volonté de puissance, au Dieu moral qui le dirigeait, mais la reconnaissance, dans l'expérience et l'agir, de notre véritable destinée immanente dans l'éternel retour terrifiant. Et cette expérience véridique nous sera la confirmation de notre propre force, et elle sera préparée par le christianisme lui-même, non pas quand Dieu sera réfuté en lui-même, mais quand il sera devenu utile comme "croyance", puisque de toute façon son existence ne peut être qu'objet de croyance, qu'il sera devenu "la puissance et pas autre chose".⁵ On peut

1- cf. Flam, L., Le crépuscule des dieux et l'avenir de l'homme.

Paris, P.U.F. 1956, p. 102-111

2- V.P. II, 3, (424), p. 133.

3- G.M. II, (24), p. 139.

4- V.P. II, 3 (420), pp. 132-133.

5- V.P. II, 4, (625), p. 387.

ainsi conclure que le

" triomphe complet et définitif de l'athéisme libèrerait l'humanité de tout sentiment d'une obligation envers son origine, sa causa prima. L'athéisme et une sorte de seconde innocence sont liés l'un à l'autre." 1

Si Dieu n'est que l'origine et la cause de notre existence dès lors vidée de toute possibilité d'auto-détermination, on peut parler d'athéisme, mais dans un sens qui n'exclut pas toute "relation" possible avec l'infini. On pourrait dire avec Tillich que

" La condition de l'homme, dans sa relation avec Dieu c'est avant tout la condition de quelqu'un qui ne voit pas, qui n'a pas, qui ne sait pas, qui ne prend pas.²

Et chez un autre théologien on trouve aussi semblable affirmation, dans l'optique d'un retour à l'expérience du devenir, très près de celui de Nietzsche, et qui autorisait ce dernier à parler d'athéisme par rapport aux conceptions de son temps. Il s'agit de Rudolf Bultmann.

" C'est comme futur perpétuel que l'éternité de Dieu arrache l'homme à toute forme durable, à la sécurité de la possession, de l'être achevé." 3

Nous y reviendrons brièvement dans la conclusion. Cette seconde innocence que Nietzsche nomme aussi, innocence du devenir, n'est pas une passivité mais un pénible détachement "d'une habitude ancienne qui consiste à croire que le but soit être posé, donné, imposé du dehors par quelque "autorité surhumaine".⁴ Si le but, est ce qu'entendait la métaphysique traditionnelle en parlant de vérité en-soi, nous devons dire que devant le problème de l'infinité ontologique irréconciliable avec l'infinité dynamique du temps, Nietzsche choisit radicalement, en vertu de son "amour" de l'homme et de son expérience de la liberté, la partie de l'immanence à qui il donne la prépondérance par rapport à l'idéal et à la vérité à venir, l'exclusivité, par rapport à l'idéal et à la vérité déjà constituée telle que présentées dans le christianisme de son époque et aussi beaucoup de la

1- G.M. II, (20), p. 130.

2- Tillich, P., Les fondations sont ébranlées, Paris, Morel, R., 1968, p. 206

3- Bultmann, R., Foi et compréhension, T. II, Paris, Seuil, 1969, p. 92.

4- V.P. II, 3, (115), p. 49.

nôtre. Nous parlerons ainsi d'un état de la vie disponible à la manifestation créatrice au niveau du "sans", de la dimension fondamentale de l'existence.

Cette immanence en tant qu'apparence vivante et qui n'est l'apparence de rien d'accessible, implique, chez celui qui est assez fort pour s'y attacher par authenticité, un détachement radical et joyeux de tout fondement transcendant, dont on n'a strictement rien à faire dans la vérité qui est la nôtre, comme dans le destin qui nous est assignée par originalité de la vie. Nietzsche pourra dire que les dieux sont morts de rire en ce sens. La vie se moque d'elle-même, car de toute façon, avec ou sans vérité en-soi, elle est volonté de puissance, elle est acte et devenir. Les dieux dans l'Ère nouvelle, se moquent également d'eux-mêmes, car de toute façon ils ne sont que l'expression de la gratuité et de la spontanéité créatrice de la vie. Ils mourront dans leur inutilité théorique, aussi bien et plus fondamentalement dans leur inutilité pratique, devant les nouvelles assises de l'homme qui sait "danser" et exprimer toutes les dimensions de la puissance originelle qui, en lui, est créatrice de valeurs, qui est artiste et non pas mathématicienne ou logicienne.

Mais nous ne sommes pas encore à cette époque. Pour le moment le nihilisme semble être une fin, puisque c'est par l'attitude de refus de tout ce qui était la vérité et l'"être", que nous pouvons seulement préparer la venue de la puissance et des plus hautes aspirations de l'homme surmonté. Et le refus, nous laisse en marche vers le grand néant. La danse et le rire implique la sérénité dans ce qui est encore pour nous une effroyable possibilité, l'Eternel retour. Puisque le monde est devenir et que d'autre part l'énergie dont il dispose n'est pas infinie, il faut poser la vérité d'un retour éternel. Celui-ci est l'expression de l'éternité de la vie, l'infinité du temps cyclique. Or nous ne sommes pas assez délivrés du finalisme pour supporter la foi en nous-mêmes jusqu'à l'affirmation de l'Eternel Retour. Mais "le jour vient où nous touchons notre but, et dès lors nous montrons avec fierté quels longs voyages furent les nôtres pour y atteindre. La vérité est que nous n'avons du tout remarqué que nous voyagions."¹

1- G.S. III, (253), p. 170, D.C.

Le voyage, c'est le devenir de la puissance, et le but, c'est la foi en nous-mêmes jusqu'au nihilisme radical d'abord, puis jusqu'au sur-homme. Comment comprendre ce progrès vers l'absence de but? Il semble que ce soit là l'expression du nihilisme le plus radical, en même temps qu'un espoir de liberté créatrice et artiste, dans le pur jeu de la puissance, le rire envers toute question de fondement rationnel ou ontologique, la moquerie propre à la vie qui s'amuse dans l'accroissement de sa puissance.

" La pensée de l'éternel retour est la pensée antithétique au platonisme, qui repousse l'Idée, comme ce qui est en-soi, au-delà de l'étant et donc du vouloir humain, comme aussi l'antagonisme de la croyance judéo-chrétienne, qui place l'étant dans la main de Dieu et le ravit ainsi à l'emprise humaine. Dans le retour rien d'autre ne revient que la volonté de puissance elle-même." 1

Mais "quand on avance vers un but, il semble impossible que l'absence de but en-soi" constitue le fond de notre crédo"² et Nietzsche reconnaît avoir été nihiliste à fond, se sentant "voyageur vers nulle part"³. Nous ne concluons pas cependant de ce fait, que Nietzsche tombe dans le néant qu'il dévoile comme non-sens de la vérité en-soi, de la valeur en-soi. Le renversement nietzschéen est orienté par un souci de justice envers le réel fondamental qu'est le devenir.

Nietzsche ne veut pas un retour à l'animal, mais à la vie. Et ce retour est volonté de vérité, bien sûr, mais non pas comme volonté de mort. C'est une passion de la connaissance qui sacrifie toutes les aspirations qui constituaient un obstacle infranchissable au dévoilement de la vérité de l'expérience.⁴ Si la connaissance était jusqu'à présent, un moyen au service de la vie décadente, si elle était en fin de compte un refus du questionnement radical par besoin de certitude, elle devient maintenant première par rapport à la recherche du bonheur. L'homme du mensonge "se fâche contre qui succombe à la passion de son ventre, mais il comprend l'attrait de cette

1- Poggeler, O.: La pensée de Heidegger, Paris, Aubier, 1967, p. 159.

2- V.P. II, 3, (98), p. 43.

3- H.T.H. I, 9, (638), p. 305.

4- cf. E.S. V, (344), p. 328, O.C.

tyrannie; ce qu'il ne comprend pas, c'est, par exemple, comment on peut jouer sa santé et son honneur par passion de la connaissance."¹ Nietzsche veut se délivrer des besoins qui nous ont caché que le véritable moyen de connaissance, était un retour à la vie. Il y a là un instinct de la connaissance plus fort que jamais, puisqu'il s'affirme par delà le bien et le mal, par delà nos besoins moraux, par delà le bonheur du repos et de la paix. Nietzsche a constaté que ce que nous appelions le "vrai" était une falsification intéressée et maintenant "c'est une chose nouvelle dans l'histoire que la connaissance veuille être plus qu'un moyen."² Nietzsche a entrepris sa critique généalogique, à partir de la conviction que la vie était une "expérimentation de la connaissance",³ et qu'il ne fallait pas, par crainte du danger et souci du bonheur, se planter dans le domaine du mensonge et de l'illusion. Nous pourrions dire que Nietzsche recommence la philosophie et que pour la première fois elle se fait critique radicale, passion violente de véracité par justice envers le réel et l'expérience. Il a renversé notre conception du vrai; en montrant qu'il n'y avait rien là de "vrai" mais au contraire refus de la vérité selon des conditions d'existence dont nous ne pouvions pas nous libérer.

Un monde supra-sensible, où toute notre puissance serait concentrée et dont nous ne serions que les reflets et les serviteurs, ne peut être expérimenté comme un fait fondamental, mais comme le fruit d'une recherche logique, dont les motivations cachées ne sont pas celle d'une recherche de la vérité la plus profonde et la plus indépendante de nos aspirations subjectives. Nietzsche, en le refusant, se découvre la force de pénétrer dans ses "fontaines profondes" et de "s'embarquer loin de toute terre" s'il le faut pour parvenir à la vérité. L'innocence seconde, devient libération des préjugés qui nous voilaient la vérité et l'acceptation de ce que l'expérience nous révèle de fondamental: la vie. Retrouver le fond de notre existence afin de la "tenir" avec fureur, peu importe les conséquences, si vraiment on veut la "vérité" qui ne soit pas un moyen et une nécessité

1- G.S. I, (3), p. 42, "Idées".

2- G.S. III, (123), p. 168, "Idées".

3- G.S. IV ; (324), p. 204, O.C.

déterminée par nos besoins et notre faiblesse. Le passage par le nihilisme devient une nécessité dans la probité intellectuelle immorale qui caractérise le philosophe dont la vie elle-même est au service de la vérité.

" Le nihilisme radical, c'est la conviction que l'existence est absolument intenable, si on la compare aux valeurs les plus hautes que nous connaissions; il s'y ajoute cette constatation que nous n'avons pas le moindre droit de supposer un au-delà ou un en-soi des choses qui serait "divin", qui serait la morale incarnée." ¹

Nietzsche en posant la question de l'origine de la connaissance, n'entend pas trouver la certitude, mais aller jusqu'au bout de nos possibilités de savoir la vérité du fondement, la vérité de l'expérience. Il ne s'agit pas de poser une "affirmation", mais de radicaliser le questionnement, jusqu'à la dernière question qui nous ouvre la terrible perspective, celle que l'on a jamais envisagée dans notre besoin d'être tromper et de se tromper, la volonté de puissance éternellement en marche vers elle-même.

La disparition de Dieu, du monde "vrai" et de l'en-soi, est une condition de véracité et de justice, envers l'authentique expérience humaine dans l'innocence du devenir, c'est-à-dire, dans le respect du vrai, si c'est de la vérité qu'il s'agit. La Mort de Dieu devient en effet la mort de la conception déformée que nous avons de la vérité, et le commencement d'une vie dans la connaissance honnête de ce qui nous est réellement révélé, dans un questionnement subsumant sous lui toutes les intentionnalités qui nous orientaient vers une vérité "utile" et dont la nature était pré-fabriquée par un instinct de connaissance affaibli et aliéné.² Notre aptitude à supporter le néant de cette vérité à laquelle nous ne pouvions pas renoncer, et notre respect de l'attrait de l'énigmatique, dans une acceptation du perspectivisme inéluctable, présent dans toute prétention au vrai-en-soi, nous permettent de descendre jusqu'à la vérité originelle, par delà la certitude:

" Il pourrait sembler que j'éluide le problème de la "certitude". C'est le contraire qui est vrai.

1- V.P. II, 3, (103), p. 43-44.

2- V.P. I, 1, (106), p. 68.

Mais en cherchant le criterium de la certitude, j'ai examiné avec quel poids les choses ont été passées jusqu'à présent, et je me suis aperçu que le problème de la certitude n'était qu'une question subsidaire, un problème de second ordre." 1

La disparition de Dieu est condition de vérité, puisque de par l'identification du Vrai au Bien, le vrai nous devenait une nécessité, au service de notre liberté aliénée et de notre ignorance congénitale. Dieu, s'il est affirmé, ne peut l'être autrement que comme "existence", or, toute existence pour nous ne peut être que temporelle et présente c'est-à-dire, accessible à l'intérieur de l'horizon de "notre" monde, comme l'a bien montré d'ailleurs Heidegger,² mais peut-être non plus n'est-ce pas là, la véritable conception du "Dieu divin" comme nous le verrons au chapitre suivant.

" La pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme Causa sui, est peut être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire." 3

Si nous voulons affirmer le fondamental nous ne pouvons pas le faire comme si c'était une autre existence en dehors du monde. Il faut l'affirmer comme la dimension, non objectivable mais expérimentable, qui détermine le fond de notre être et de tout être. Nietzsche n'est pas panthéiste mais refuse, avec raison, de considérer un Dieu existant comme une réalité, dont nous avons à tenir compte dans la recherche de la vérité. Cette recherche en effet, doit partir de l'expérience de la volonté de vérité et dans celle-ci, nous ne trouvons la position d'une transcendance que par dépit, devant le devenir qui seul s'est révélé à l'origine ultime de toute position de valeurs. Notre époque ne considère plus d'autre part la question de la réalité en soi comme une question "importante", soit par décrépitude de l'instinct de domination dans l'ignorance, soit par lucidité sur l'inutilité d'une question dont la "réponse" de toute façon annulerait l'en-soi auquel nous voulions parvenir, puisqu'elle le relierait à nous, selon nos catégories, et ne le maintiendrait en-soi que comme croyance dans

1- V.P. II, 3, (596), p. 183.

2- cf. L'Être et le Temps, Paris, Gall., 1947

3- Heidegger, M. Identité et Différence, Paris, Gall. 1968, p. 306

une nécessité immorale non élucidée par manque de profondeur. C'est dans cette dernière classe d'individus que se trouve le surhomme, silencieux dans la vérité qu'il peut seul supporter de par la force de sa vie, libérée de la "chosification" rassurante, mais fautive, du réel. Nietzsche se sait le grand tentateur, celui qui veut expérimenter jusqu'à l'exaspération l'instinct de connaissance, quitte à mettre à jour le néant terrible caché derrière les idéaux et derrière les falsifications de la raison. Celle-ci d'ailleurs, comme on l'a vue, était davantage une volonté de se donner des permanences, dont une vie sans force avait besoin, pour éviter sa responsabilité dans la création du vrai, d'un au-delà d'elle-même dans la continuation d'elle-même. Nietzsche est convaincu que la vérité la plus profonde n'est pas celle de l'intellect, mais celle d'une expérience plus originaire, l'expérience du devenir que nous ne pouvons pas conceptualiser. C'est, dès lors, l'intellect et ses images qui nous empêcherait toujours de comprendre la "réalité" sauf celle que nous aurons "posée" et qui devient une valeur pour satisfaire une volonté de permanence.¹

" Les exigences qui poussent, sur le plan théorique, à l'identification de "l'Être" et du Bien, coïncident exactement avec les motivations qui favorisent, sur le plan religieux, l'interprétation de Dieu comme caution morale de l'ordre universel." 2

Et Nietzsche peut affirmer que c'est vraiment seul le Dieu moral qui est réfuté.³

" Vous dites que c'est une décomposition spontanée de Dieu, mais ce n'est qu'une mue: il se dépouille de son épiderme moral. Et bientôt vous le retrouverez - par delà le bien et le mal." 4

Et ce que Nietzsche découvre par delà le bien et le mal, c'est l'innocence du devenir, par laquelle nous pourrions accéder à la vérité que l'on avait toujours posée comme pré-déterminée dans l'en-soi divin. Le devenir ne nous révélant pas l'existence mais la puissance dans ce qui n'est que facticité, on ne peut dépasser dans la vérité, le fait fondamental qu'est le mode d'existence de l'homme comme volonté de puissance.

1- cf. V.P. I, 1, (104), p. 67.

2- Grenier, J., op. cit. p. 69

3- V.P. II, 3, (403), p. 150.

4- V.P. II, 4, (407), p. 329.

" Je ne puis comprendre qu'un être à la fois un et multiple, changeant et permanent, connaissant, sentant, voulant - cet être est pour moi le fait fondamental. " 1

On pourrait dire que le dieu authentiquement transcendant ne peut être pour nous qu'une absence, et que le reconnaître sans préjugés et sans déformations moralisantes, dans sa vérité, revient à le refuser comme vérité possible pour nous.

" Tout ce qui est profond aime à se masquer; les choses les plus profondes ont même la haine de l'image et du symbole. La pudeur d'un dieu ne devrait-elle pas aimer à se pavaner sous la forme de son propre contraire?" 2

Cela semble préparer la foi de Kierkegaard mais si Nietzsche n'est pas touché par cette grâce, il ne peut la considérer que comme refus de la liberté originnaire de l'homme, par un acte de non sincérité envers la vie, qui lui est l'expérience la plus profonde et la plus vraie.

Si l'on ne peut se maintenir dans l'existence que par la croyance à "l'existence", nous posons dans le réel des "substances" qui ne sont pas, malgré leur efficacité pratique, du domaine de la vérité mais de celui de la croyance. Si l'on croit encore comme Kant, que les catégories de la raison peuvent nous faire comprendre le monde extérieur, nous maintenons la volonté de rendre ce monde connaissable, en lui donnant la "réceptivité" de nos catégories, bien que par ailleurs nous devions admettre que l'en-soi reste inconnaissable. Si nous voulons nous maintenir dans l'expérience du réel, nous ne verrons rien de ce que Kant pose dans l'en-soi, mais nous découvrirons pourquoi et comment surgit cette affirmation à partir d'une interprétation erronée du réel, et comment nous aboutissons au nihilisme. Kant reste nihiliste, dans cette mesure où il pose l'en-soi comme nécessaire et dans la mesure où il en tient compte par moralité.

" La croyance aux catégories de la raison est la cause du nihilisme, nous avons mesuré la valeur du monde d'après des catégories qui ne s'appliquent qu'à un monde purement fictif." 3

1- V.P. I, 2, (172), p. 253.

2- P.B.M. (4), p. 65.

3- V.P. II, 3, (1118), p. 47.

La permanence dont nous venons de parler c'est précisément l'être de l'ontologie traditionnelle. Aussi Nietzsche peut-t-il, en se délivrant du besoin de sécurité propre "aux contempteurs du corps", affirmer qu'il est le philosophe de l'apparence.¹ Non pas au sens qu'il serait celui qui ne peut dépasser l'apparence vers le "ce" dont c'est l'apparaître, mais au sens où il ne peut y avoir pour nous que de l'apparence, c'est-à-dire du devenir et de l'action. Renoncer à la "vérité" ce sera renoncer à l'en-soi et à l'au-delà de l'apparence, tout en sachant que la croyance à la substance reste une nécessité pour la vie qui a besoin de conclure puisque "l'être appartient à notre optique".²

"La connaissance et le devenir s'excluent. La connaissance doit donc être autre chose: il faut que préexiste la volonté de rendre le monde connaissable, il faut qu'une sorte de devenir crée lui-même l'illusion de l'être." ³

L'être ainsi, pour Nietzsche, est un jugement de valeur et c'est à partir de ce jugement qu'est trahi "quelque chose de la structure de l'âme de l'homme (...) et ce qu'elle considère comme ses conditions d'existence, ses nécessités particulières." ⁴ Si la raison humaine a pour dynamisme propre, la recherche de la "réalité" et de l'être, on doit supposer, si aucune permanence statique n'est expérimenté, qu'elle s'est donné des postulats opérationnels; mais il ne faut pas pour autant conclure que le monde est ainsi fait qu'il répond à cette exigence. "La volonté de trouver des identités est la volonté de puissance" ⁵ et le fait que nous croyons en trouver, une fois mis en évidence les motifs profonds de cette volonté de vrai, nous montre que c'est nous qui les construisons, ou plutôt, c'est la volonté de puissance dans un état de mécontentement et de décadence, qui se manifeste par cette nécessité de croire à la "réalité" intelligible et en-soi, indépendamment de notre égoïsme fondamental, de perspectivisme inéluctable de toute volonté de puissance, cherchant à s'accroître par la

1- cf. E.S. I, (54), p. 80. "Idées"

2- V.P. I, 1, (138), p. 78. - cf. Z. II, Des sages illustres, p. 120.

3- V.P. I, 1, (138), p. 78.

4- P.B.M. (210), p. 223.

5- V.P. I, 1, (122), p. 73.

"connaissance", qui n'est dès lors, qu'un moyen devant être efficace si nous n'en voyons pas d'autres.

" Il ne faut pas interpréter cette nécessité où nous sommes de créer des concepts, des espèces, des formes, des fins, des lois ("un monde de cas identiques") comme si elle devait nous mettre en mesure de fixer ce qu'est le monde vrai; il faut y voir la nécessité de nous accommoder un monde qui nous rende l'existence possible; nous créons par là un monde qui nous paraît prévisible, simplifié, intelligible, etc." 1

Nous sommes donc en présence d'une "contemplation anti-métaphysique de l'univers - oui, mais d'une contemplation artiste."² Et dans cette destruction de l'existence et de la réalité métaphysique se prépare la grande récupération, le retour de l'homme à sa vérité la plus profonde où le désir de l'être, tel qu'entendu par les philosophes fatigués de leur vie et du devenir incessant, a fait place à la création perpétuelle et à la jouissance éternelle de la force fondamentale.

" Le bonheur que nous trouvons dans le devenir n'est possible que dans l'anéantissement du réel, de "l'existence", de la belle apparence, dans la destruction pessimiste de l'illusion - c'est dans l'anéantissement de l'apparence même la plus belle que le bonheur dionysiaque atteint à son comble." 3

Le nihilisme ne fait pas place au néant absolu mais au contraire à une véracité plus profonde. Il est la libération de la croyance, en ce sens qu'il est comme activité destructrice du fort, le commencement de la reconstruction; et "cette croyance: "il en est ainsi" il faut changer en cette volonté: "il en sera ainsi".⁴ N'allons pas penser que Nietzsche va remplacer Dieu par un autre fondement. Il y a bien sûr, en plus de la volonté du néant chez Nietzsche, une volonté d'éternité; mais non pas volonté de repos éternel. La mort de Dieu comme point central du nihilisme sera dépasser par la création perpétuelle de d'autres dieux, d'autres perspectives sur le réel. Là ne se fera plus sentir le dégoût de l'homme envers l'homme, mais une fierté de soi-même comme puissance originaire et fondamentale. "Dieu est la puissance suprême cela suffit"⁵ et si nous le verrons réapparaître

1- V.P. I, 1, (135), p. 77.

2- V.P. II, 4, (539), p. 368.

3- V.P. II, 4, (547), p. 369.

4- V.P. II, 4, (126), p. 261.

5- V.P. II, 4, (625), p. 308.

par delà le bien et le mal, ce n'est plus du tout le Dieu qui cautionnait la vérité et la morale mais le fondamental auquel l'homme a toujours participé; lui qui à ce moment assumera intégralement sa vocation de "déchiffreur d'énigmes".

Nous allons maintenant voir en vertu de quelle force précisément il est possible de transformer le nihilisme qui conduisait à la mort, en nihilisme qui nous conduit à la force maximum. L'essence de la vie étant volonté de puissance, c'est à partir de cette volonté de puissance que nous aurons à préciser en quoi consiste la négation de la vie dans le nihilisme de la morale et de la métaphysique.

CHAPITRE III

LA VOLONTÉ DE PUISSANCE COMME DIMENSION ULTIME

1- Rapport au Nihilisme.

Nous avons essayé, dans le chapitre précédent, de montrer que la Mort de Dieu n'était pas un phénomène qui laissait notre conception de la vérité et de la morale dans leur "mensonge". Le nihilisme était, dans sa positivité, en quelque sorte une négation instinctive de l'en-soi, dans lequel on découvrait une projection des besoins humains, et une volonté de non-vérité qui garantissait la sécurité et la certitude de tous ceux qui n'auraient pu supporter une critique de leur volonté du vrai. Nous avons dû faire appel à plusieurs reprises à la thèse de Nietzsche, quant à ce fondement, qui se révélait sous les croyances, et qui constituait une interprétation du devenir atteint par l'expérience. Cette thèse c'est la volonté de puissance. Celle-ci s'est présentée à nous sous deux aspects bien précis: d'abord du côté du renversement des valeurs, le nihiliste découvre par sa force croissante que les valeurs de permanence ne sont que des croyances et qu'elles mutilent l'authentique puissance créatrice présente au fond de l'humain. D'autre part, le nihiliste manifeste dans sa critique des idéaux, et de la vérité qui les fonde, une libération des intérêts moraux, ou plutôt immoraux, qui lui permet de parvenir à la dernière question sur l'origine de ces idéaux, posés dans un monde de l'au-delà. Ainsi la force, ou la volonté de puissance, en s'accroissant commence par renverser et détruire, mais son essence se manifeste déjà dans cette destruction, par l'orientation qu'elle prend vers la "probité", la nouvelle vérité du devenir, et la "volonté", le nouveau point de départ du progrès humain.

" N'est-ce pas ta piété même qui t'empêche de croire encore en Dieu? Et ton excessive probité qui t'entraîne par delà du bien et du mal?" 1

Le meurtre de Dieu en ce sens devient une question de "bon goût", de piété, et prépare, dans la Volonté de puissance devenu

1- Z. IV, Hors Service, p. 299. - cf. P.B.M. (54), p. 78.

consciente d'elle-même, l'avènement de Dionysos par le retour à la sagesse grecque. L'insistance avec laquelle Nietzsche présentait la spiritualisation comme une régression, dans sa critique généalogique de la volonté de vérité méta-physique, nous fait pressentir immédiatement, que la position d'une volonté de puissance originnaire fera appel à une expérience plus fondamentale que celle de la raison, en tant que faculté de "l'être". Le nihilisme radical par lequel "les valeurs supérieures se déprécient"¹, ne consiste pas seulement à constater l'inanité de ce que l'on considérerait comme des évidences au point de vue axiologique, mais implique la main mise à la pâte dans le renversement, libérateur et condition d'une affirmation nouvelle, de ce qui était calomnié par ces valeurs en-soi. Le nihiliste est ainsi actif, il a un pouvoir de destruction. Et c'est ce pouvoir que Nietzsche comme volonté de puissance, capacité de nuire et de construire à partir de soi. Or comme nous l'avons vu le nihilisme était ambigu car les raisons de refuser explicitement la reconnaissance d'un Dieu moral pouvaient être très différentes, à partir du ressentiment jusqu'au "bon goût". Nous aurons ainsi différents degrés de puissance selon les motifs du renversement, et selon l'attitude du meurtrier de Dieu qui se mettra à la tâche pour devenir digne de cette action presque trop grande pour nous,² ou qui dira, comme ce vieillard attristé: "je suis sans maître et néanmoins je ne suis pas libre!"³ Mais, comme le savait bien l'insensé, il est encore trop tôt pour que le meurtre de Dieu soit assumé, car l'action est trop importante pour être comprise immédiatement comme un retour complet à soi de l'homme, et une exigence de dépassement dans la nouvelle vérité de la volonté de puissance qui a elle-même éliminé l'importance Divine pour s'y substituer.

2- Rapport à la vérité méta-physique.

La volonté de puissance qui a éliminé ce Dieu Moral doit, pour vraiment devenir consciente d'elle-même s'affirmer intégralement

1-V.P. II, 3, (100), p. 43.

2- cf. G.S. III, (125), p. 138, D.C.

3- Z. IV, Hors Service, p. 296.

sans aliénation. Nietzsche tente de parvenir à une expérience qui ne le mène pas dans le néant mais au fondement de l'homme, puis au fondement de toute interprétation véridique du monde, c'est-à-dire, sans projection de notre faiblesse morale et sans préjugés quant aux croyances, qui nous sont nécessaires, mais n'ont rien à faire avec la vérité fondamentale. Si l'en-soi nous est inaccessible nous ne pouvons parler de "vérité du monde" ou de l'homme mais, en descendant jusqu'à l'origine de la nécessité de croire à l'en-soi, nous dévoilons, par l'engagement, le fait originnaire que nous permet la "dernière question". Si d'autre part nous ne pouvons parler que d'interprétations, même en ce qui concerne le sujet ou la causalité, il nous faut remonter jusqu'au fondement qui nous permet d'éclairer la qualité de cette interprétation et qui est la volonté originnaire plus ou moins conforme à sa "nature". La volonté de puissance constitue pour Nietzsche non pas, à ce titre, une affirmation mais une expérimentation. La seule véracité authentique sera, non pas celle qui s'exprime et s'épuise dans le concept, mais dans une dé-couverte existentielle, une acceptation d'un fait vécu comme premier, et cette véracité nous amène à la vie, qui détermine différents niveaux d'interprétations, selon qu'elle est plus ou moins accrochée aux croyances qui lui sont nécessaires. Et Nietzsche veut triompher précisément des interprétations vaines.

Les contradictions et les luttes que Nietzsche observe dans le phénomène vital le conduisent à penser que l'univocité de notre compréhension de la vie dépend de la croyance à l'antinomie des valeurs par lesquelles nous refusons d'assumer toute une dimension présente dans l'intégralité de l'existence de l'homme. Ce refus est symptôme de faiblesse et de mensonge. La critique de la croyance permettra de dévoiler comment le refus de ces "instincts" est un obstacle à la véracité ultime qui n'est pas chez les forts un moyen mais une fin dont on peut supporter toutes les implications. Parmi celles-ci il y a le renversement des valeurs, et donc du Dieu ancien, qui s'avèrent maintenant "des vieilles choses ennemies de la lumière"¹ et ensuite l'expérience du fait fondamental à partir duquel l'homme prend conscience "qu'il est "ce qui doit être surmonté".²

1- Z. III, Des transfuges, p. 211

2. Z. Prologue, (3), p. 18

La "volonté de puissance" semble ainsi résulter, comme thèse, d'une triple démarche: une expérience spéciale du devenir humain, la critique généalogique, et l'avènement du nihilisme actif lui-même. Mais dans aucun cas il n'y a une démarche "logique". La notion de vérité telle que définie par la philosophie traditionnelle est ici elle-même mise en question en tant qu'elle n'est pas le fait fondamental mais une croyance, une projection, une nécessité qui dépend de notre optique, mais non pas une expérimentation, dans la lucidité complète permise par la mort de Dieu et du supra-sensible, de la phusis où se trouve le véritable sens de l'existence humaine. Ce qu'il faut bien retenir c'est que, dans ce sens, la volonté de puissance n'est pas une vérité, comme on l'entendait en posant le "pourquoi", mais l'expérience du dynamisme qui nous révèle la teneur "intéressée" de ce pourquoi qui présuppose une croyance, mais n'est pas encore mis en question, dans la transformation trop timide de l'utilité de ces croyances. Nietzsche met donc toutes ses "conceptions" en retrait, par passion de connaissance, "Quel est en moi cet insaisissable, cet insaisissable qui veut élever la voix." ¹ Il se demande: pourquoi le pourquoi, et pourquoi la permanence, la croyance à l'être comme "vérité". Et ce qu'il découvre c'est l'absence de vérité authentique, c'est-à-dire dévoilement de l'immoralité fondamentale de la volonté de "vrai", absence en tant que fuite dans une transcendance immuable, et absence en tant que refus de la véritable recherche du fondamental. Cette recherche le conduit non pas à un concept du "fondement" mais à la dimension originelle du questionnant, la vie, dont l'essence est, dit Nietzsche, la volonté de puissance.

3- Athéisme. Seconde innocence.

Nietzsche écrivait, en pensant à la foi en lui-même, que l'homme avait perdu et qui est indispensable au créateur qui ne s'est pas asservi, que "La connaissance importe moins que la foi, pour le bien de l'homme (...) quand on a la foi, on peut se passer de la vérité." ²

1- Z. II, Le chant de la nuit, p. 123 - cf. N.P., 2, p. 154-155.

2- N. Phil. "Idées", p. 107.

On pourrait cependant comprendre cela en supposant qu'il s'agit de la foi en Dieu dont on ne veut pas connaître la véritable origine comme croyance et comme non vérité. Si l'on veut le bien de l'homme il faut dès lors s'en tenir aux croyances qui lui sont nécessaires et ne pas approfondir la source qui nous dévoilerait la fausseté de cette divinité à laquelle on croit avec autant d'acharnement que nous ressentons de cruauté envers soi-même. Ce que nous voulons retenir c'est le fait que Nietzsche en appelle à une innocence qu'il conçoit de façon un peu particulière. Il ne s'agit pas d'une disponibilité passive, la foi en Dieu, mais d'une condition d'autonomie, la foi en soi-même. Il présente cette dernière à partir du vivant où il voit assimilation, indépendance, mystère, force de reproduction et de création, augmentation de force, "égo-finalisme" et auto-suffisance; bref tous les caractères qui font de la vie une réalité première qui s'appartient totalement à elle-même bien qu'elle ait besoin de prendre dans l'extériorité ce qui lui est utile. La supériorité de l'homme tient à ce que ce dernier se soit vivant et qu'il peut, en se délivrant de ce qu'il soit tenir pour vrai dans la permanence et l'intemporalité, se découvrir et s'expérimenter comme créateur de valeur, comme volonté de puissance, à condition qu'il ne fasse pas de distinction erronée entre sa raison et son corps, entre son esprit et sa vie, mais que les deux soient des aspects d'une même dimension originare propre à tout vivant: la volonté de puissance.

" Tu le sais bien: le lâche démon en toi qui aime à joindre les mains ou à croiser les bras et qui désire une vie plus facile: -ce lâche démon te dit: "il existe un Dieu" -Mais ce faisant tu es de ceux qui craignent la lumière, de ceux que la lumière inquiète. Maintenant il te faut quotidiennement plonger la tête plus profondément dans la nuit et le brouillard." ¹

Ce Dieu est pour Nietzsche, en tant que Dieu unique et contraignant, "une chose lourde à porter"² pour l'homme; bien que l'on dise que c'est la vie qui est lourde à porter, c'est en fait l'homme qui s'est chargé les épaules de ce qui est la non-vie, de ce qui "est en contradiction avec la vie, au lieu d'en être la glorification

1- Z. III, Des transfuges (2), p. 209.

2- Z. III, De l'esprit de lourdeur, p. 223.

et l'éternel affirmation."¹ Et pourtant il semble que, dans la conception cartésienne de la vérité, Dieu soit la Vérité suprême qui donne un sens à ma recherche. C'est que dans ce cas la vie a besoin de la croyance, et que le Dieu que l'on se donne nous voile la véritable "lumière" celle de la découverte de l'impossibilité de parvenir à la stabilité de la vérité "donnée" et immuable.

" C'est seulement si l'on admet un Dieu moral analogue à nous que la "vérité" et la recherche de la vérité gardent un sens et un espoir de succès. Abstraction faite de ce Dieu, il est permis de se demander si l'illusion ne fait pas partie des conditions mêmes de la vie." 2

Et de fait ce n'est pas ce que le vivant sait qui lui permet de s'adapter mais ce qu'il croit savoir et ce qu'il expérimente de façon immédiate et non critique. Ainsi l'on peut dire que la recherche de Nietzsche n'est pas un abandon au corps mais au contraire, dans une véritable passion de la connaissance, une tentative de dépasser ces illusions, par ailleurs nécessaires, par justice envers le monde du devenir où tout est conditionné et donc où il n'y a pas de vérité mais des mensonges utiles qui nous emprisonnent dans une vitalité mensongère, une puissance non consciente d'elle-même, décadente, fautive parce qu'orientée sur l'utilité et non sur la vérité. Si Nietzsche veut parvenir au fait fondamental ce n'est pas pour trouver la "Vérité" garantie par la divinité, mais pour pénétrer dans l'expérience, par delà ce qui nous limite dans la structure de notre optique qui "pense" avec la croyance à la substance et à l'être sur lesquels par la suite elle applique la logique. Mais cette intervention humaine, qui n'a qu'un point de vue humain, falsifie l'expérience quand elle prétend que les croyances, qui lui sont nécessaires, la font parvenir à la vérité,³ Celle-ci exige une force, un courage exceptionnel, et une lucidité qui renverse les préjugés de la raison afin de redonner à l'expérience toute son intensité. Or l'expérience ne nous montre pas la permanence de l'en-soi, mais la force dans le devenir, la volonté de puissance, qui se manifeste dans le renversement

1- Antéchrist, (18), in CR.ID. p. 263.

2- V.P. I, 1, (106), p. 68. - cf. G.S. III, (121), pp. 134-135.

3- cf. G.S. III, (110), p. 127, O.C.

des valeurs et qui montre sa présence, inéluctable mais très diversifiée, dans ses manifestations et ses degrés, à travers l'histoire de la position de valeurs.

" Nous qui voulons rendre au devenir son innocence, nous voudrions être missionnaires d'une pensée plus pure: à savoir que personne ne donne à l'homme ses qualités, ni Dieu, ni la société, ni ses parents, ni ses ancêtres, ni lui-même, - que personne ne n'est coupable de lui ... " 1.

C'est en renonçant à l'intellect que Nietzsche peut affirmer qu'il tend, "à partir d'un moment quelconque à n'être plus autre chose que pure adhésion"² non pas en ce que Nietzsche devient matérialiste mais en ce sens qu'il veut coïncider avec la réalité la plus profonde que l'homme puisse atteindre, la volonté de puissance comme essence de sa vie. Or cette coïncidence est arrêté par l'intellect à qui on réservait la capacité de nous faire atteindre la vérité. Il faut donc que cet "instrument" cesse d'être un instrument, pour devenir passion de connaissance au bout de laquelle se dévoile la volonté de puissance comme sens de l'existence, et voie vers le sur-homme. Or, connaissance ne veut pas dire conscience dévalorisant la vie.

" La fatigue qui d'un seul bond veut aller jusqu'à l'extrême, d'un bond mortel, cette fatigue pauvre et ignorante qui ne veut même plus vouloir: c'est elle qui a créé tous les dieux et tous les au-delà." 3

C'est en effet la sur-détermination de la vie consciente par opposition à la force vitale et la puissance originale qui a favorisé l'institution de la divinité transcendante et des au-delà. La conscience signifie repos par rapport à la créativité, elle signifie fuite du devenir dans lequel cependant nous sommes totalement embarqués et qui nous constitue nous-mêmes en tant que "sorte de devenir qui crée l'illusion de l'être." ⁴ Nous pouvons déjà dire que la volonté de puissance n'est pas la conscience de la puissance mais l'expérience de la vie elle-même en deça de la conscience. Cependant en tant que c'est l'illusion nécessaire à la vie qui nous empêche de

1- V.P. II, 3, (458), p. 143.

3- Z. I, Des visionnaires de l'au-delà. p. 41.

2- G.S. IV, (276), p. 177, D.C.

4- V.P. I, 1, (138), p. 78.

parvenir à la dimension véritable fondamentale, il faut dire que si ce n'est pas par la conscience que nous nous libérons de l'illusion c'est par l'adhésion de plus en plus intense au questionnement dangereux, par le meurtre de Dieu d'abord puis par le renversement des valeurs décadentes. Cet adhésion doit faire place, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent à la fidélité au devenir et à la vie dans laquelle nous découvrons maintenant la volonté de puissance.

" J'applaudis à tout scepticisme, auquel il me serait permis de répondre: "Essayons". Mais qu'on ne me parle plus d'aucune de ces choses ni de ces questions n'admettent pas l'expérience. Telle est la limite de ma "véracité": car au-delà, l'audace a perdu ses droits." 1

4- L'homme et sa vérité. La "Physique".

" Pour autant que toute métaphysique s'est principalement occupée de substance et de liberté de la volonté, on pourra la caractériser justement comme la science qui traite des erreurs fondamentales de l'humanité, mais en les prenant pour des vérités fondamentales." 2

Nietzsche ne sera donc pas méta-physicien mais physicien au sens grec et il ne cherchera pas la "vérité" mais s'enfoncera dans l'expérience afin de partir du commencement. Ce dernier n'est pas l'expérience d'une réalité, mais d'un vouloir, qui n'est le vouloir de rien quisque tout jugement d'existence suppose une croyance non critiquée, et que l'expérience originaire ne peut être celle d'un objet ou d'une substance, car nous sommes dans un monde de devenir. Si l'on veut faire le lien avec la mort de Dieu nous devons donc dire que Nietzsche n'expérimente pas la mort de "Dieu" mais la disparition de la nécessité de tenir compte d'un Dieu et c'est ce retour de l'homme à lui-même qui seul peut permettre une libération pour la vérité du devenir et de la vie. La volonté de puissance a permis le renversement de la prétention de la raison de "posséder" la vérité, en s'accroissant jusqu'à ce que la vérité ne soit plus une croyance mais le fond de notre être accepté et reconnu dans toutes ses possibilités

1- G.S. I, (51). p. 78. D.C.

2- H.T.H. I, 1, (18), p. 37.

créatrices de dieux, de valeurs. En ce sens nous pouvons dire avec Heidegger que:

" Tant que nous prenons le mot "Dieu est mort" que comme formule de l'incrédulité, nous l'entendons de manière théo-logico-apologétique, et renouons à ce qui était important pour Nietzsche, c'est-à-dire la méditation qui recueille et qui pense ce qui est déjà advenu de la vérité du monde suprasensible et de son rapport à l'essence de l'homme." 1

Il faut donc comprendre la mort de Dieu comme événement lié à l'essence de l'homme. Non pas que l'essence de l'homme aurait changé mais l'expérience, qui nous faisait croire à la subjectivité comme une entité responsable devant la Réalité, s'est-elle transformée et par la critique généalogique, nous pouvons maintenant reconnaître que la transcendance n'était que la fuite de notre vie, dans un affaiblissement de celle-ci au profit de la survalorisation de la raison logique et de la volonté de permanence, de fiction régulatrice, d'impossible inconditionné. Le sur-homme sera ainsi l'homme surmonté au sens de transformation de l'expérience même de l'homme à propos de son véritable fondement qui n'est plus une entité méta-physique mais la dimension originaire du monde lui-même et en particulier de la vie humaine à partir de laquelle nous pouvons interpréter le devenir cosmique comme volonté de puissance. Les conséquences de cette foi dans la foi qui rend possible la création seront autant de l'ordre de la "morale" que de l'ordre de la "vérité" tous deux prenant un sens nouveau par rapport à leur teneur inconsistante qu'ils avaient comme croyance dans le passé. L'objectivité devient ici indifférence à la foi et au savoir quant à la réalité transcendante, disponibilité pour l'expérience de la volonté de puissance originaire, et renversement de ce qui n'était que des fictions négatrices de la vie, la causalité, la substance, le moi, et la "vérité en soi". Il ne s'agit plus de conceptualiser mais de pénétrer l'origine de la fonction conceptualisante en la reliant à la dimension originaire constitutive du devenir fondamental et inhérent au monde immanent: la volonté de puissance.

L'évolution de la volonté de puissance à partir de la foi en eux-mêmes propre aux Grecs en passant par le refus de la vie propre au christianisme puis par le nihilisme passif et décadent pour parve-

1- Heidegger, op. cit. pp.180-181.

nir enfin au nihilisme actif et la préparation du surhomme créateur d'une multiplicité de dieux, est l'histoire d'une véritable mutilation qui se guérit progressivement. Les grecs avaient foi en eux-mêmes dans toutes les dimensions de leur expérience vitale et l'interprétation de leurs dieux était reliée à leur perspectivisme en tant que propre à l'homme dans son intégralité. L'arrivée d'un Dieu unique était la manifestation d'un refus par l'homme de son véritable fondement dans la volonté de puissance, et l'illusion d'une atteinte impossible d'une vérité impersonnelle. D'ailleurs la conception du Dieu chrétien Moral était la projection de valeurs que nous considérons comme "supérieures" et qui révélait, non pas ce qu'est Dieu en lui-même, mais ce que nous avons besoin de croire qu'il est, à savoir la certitude et la bonté paralysantes et opposées à la terreur de la puissance créatrice, seule avec elle-même dans l'Eternel Retour. Le Dieu unique devenait la survalorisation de la partie la plus faible de l'homme, l'esprit, dont nous nous prévalions dans notre crainte de l'incertitude et notre faiblesse créatrice. Si de toute façon notre perception de la réalité est structurée selon notre propre expérience de nous-mêmes, la perception la plus véridique sera celle qui s'est détachée d'un dégoût envers soi au niveau de certaines puissances dont nous refusons la présence active dans la totalité de l'humain. Le Dieu bon n'est que l'expression de la volonté de la bonté, ou sa valorisation, en tant que nécessité pour la sécurité morale de l'homme bon. De même le Diable méchant pourrait n'être que le fruit d'une volonté de méchanceté s'il était conçu sous le modèle d'une entité transcendante et immuable, méchanceté qui serait pour nous significative d'une expérience particulière de l'homme, projetée dans la "nature" soi-disant "en-soi" du Diable.

Mais Nietzsche ne se fixe dans aucune de ces limitations aliénantes. Il veut dépasser le bien et le mal, l'utile et le nuisible, pour retrouver dans l'expérience humaine le point d'appui ou mieux la dimension la plus originaire qui seule pourrait nous faire pressentir ce que peut être, pour le véridique, le fondement, ultimement accessible à l'homme en deçà des nécessités "physiologiques" et en deçà des falsifications de la raison "objectivante et chosifiante". Ce qu'il découvre c'est la vie et son essence: la volonté de puissance.

Le nihilisme qui renverse le mensonge divin, en tant qu'action d'annihiler, n'est pas encore la reprise par l'homme de sa vocation originelle mais en constitue le prélude puisqu'il prépare "l'aurore", quand les ombres du supra-sensible auront complètement disparu de notre "espoir". Renoncer à la divinité n'est qu'un premier pas dans la recherche de la vérité de l'homme nouveau. Il s'agit de renoncer à toutes représentations, à toutes fictions régulatrices immuables et existantes, dans notre reconnaissance pratique du divin multiple dans ses perspectives et qui ne nous est présent que comme le fondamental : la puissance.

Nietzsche est le philosophe du peut-être et il ne peut décider qu'à partir de ce qui lui paraît le plus profond dans toute la réalité expérimentée, la vie s'articulant comme volonté de puissance. Si nous voulons parler de Dieu il ne faut pas que ce soit un au-delà unique et créé par nous mais notre origine où se trouve notre "seule représentation de l'être" le fait de vivre.¹ Il faut comprendre ce mot représentation au sens le plus rigoureux du mot, de présentation expérimentée par la conscience interprétative et à ce titre, nouvelle, re-présentation. La vie elle-même devient présence à moi du fondamental indépassable qui m'oriente vers l'infini.

"Maintenant il nous semble qu'à titre de récompense, nous soyons en vue d'une terre inexplorée dont nul encore n'a délimité les frontières, d'un au-delà de toutes les terres, de tous les recoins jusqu'alors connus de l'idéal, (...) oh! tant et si bien que rien désormais ne saurait plus nous rassasier!" 2

L'expérience de la puissance ne s'explicité que par le symbole, dans la créativité artistique, suggestive mais jamais explicative. Si en effet nous approfondissons l'expérience humaine en deçà de la rationalisation nous ne pouvons pas au sens strict, expliquer ce qu'est la volonté de puissance mais tout au plus la suggérer et l'évoquer. Si Dieu, comme nous allons le voir, est la puissance suprême, la transcendance par laquelle on la désigne ne peut signifier qu'un approfondissement radical de tout l'implicite déjà présent dans notre "monde", notre champ d'expérience de libération et de "conformité"

1- V.P. I, 2, (8), p. 205.

2- G.S. V, (382), p. 279, D.C.

au donné originaire qu'est pour nous ce que Nietzsche nomme la vie. Les valeurs dès lors ne peuvent être que des symboles et Nietzsche voit dans la structure statique des valeurs de bonté et de toute autre forme de passivité une expression de la fuite des autres possibilités plus près de l'homme, et qui révèlent, dans leur disparition apparente, ce que l'homme croit être sa partie la plus laide et la plus inhumaine.

Le vol de l'oiseau et le chameau déchargé de son fardeau et devenu enfant, dont parle Nietzsche dans les trois métamorphoses au début du "ainsi parlait Zarathoustra" sont le symbole de la vérité en ce sens que l'authentique fondement ultime pour nous est une expérience pré-conceptuelle, dont la raison logique est une des manifestations mais dont l'activité est orientée de telle façon qu'elle est plus un éloignement de la dimension originaire implicite qu'un rapprochement. Cette expérience du fondamental, présent au fond de notre existence, ne peut s'exprimer que sous le mode symbolique dans la création "artistique" de symboles valant comme expression gratuite mais non pas comme "vérité" à laquelle nous ne pouvons accéder de par l'immédiateté, insurmontable par la conceptualisation reconstructrice de fictions permanentes utiles à la vie, qu'est l'expérience vitale comme volonté de puissance.

Il ne faut pas dire que la créativité est à tendance uniquement artistique en tant que forme de production précise d'oeuvre musicale, architecturale, poétique ou autre; elle est artistique au sens où toutes formes de valeurs deviennent pour elle des positions de valeurs dont le créateur est toujours le maître et la fin, et qui ne constituent jamais des "entités" indépendantes qui serviraient de normes absolues. Appliquons ces considérations maintenant à la volonté de puissance en tant qu'expression de l'essence de la vie qui constitue pour Nietzsche le point de départ dynamique de tout ce qui n'est que valorisations, et interprétation selon cette "réalité" fondamentale.

Si par la bouche de Zarathoustra, Nietzsche semble prophétiser la venue du sur-homme de la même manière que les prophètes de la bible annonçaient la venue du Messie, il semble également que la volonté de puissance doit un "rêve" extraordinaire du moins dans ses développements historiques futurs. La volonté de puissance semble ainsi être

l'objet d'un acte de foi. Non pas au sens où elle serait une affirmation mais justement parce qu'en elle-même elle n'a rien à voir avec les vérités que la raison peut affirmer ou que l'intellect peut postuler. Cette foi authentique surgit par delà sa déviation même, dans le Christianisme et la science qui l'ont réfrénée par des concepts qui la dissolvaient dans l'au-delà, au lieu de lui laisser toute sa force créatrice dans "l'attrait de l'énigmatique", seul capable de nous maintenir dans la puissance et la vie.

" Au christianisme, aux philosophes, aux poètes, aux musiciens, nous sommes redevables d'une foison d'émotions et de sentiments profonds; si nous ne voulons pas qu'ils nous étouffent sous leur prolifération, il nous faudra conjurer l'esprit de la science, lequel, à tout prendre, rend un peu plus froid, un peu plus sceptique, et refroidit en particulier ce fleuve ardent de la foi en des vérités dernières et définitives; c'est surtout le christianisme qui en a fait un torrent si impétueux." 1

La façon non cachée avec laquelle Nietzsche montre son accoutumance de la foi en tant qu'adhésion à une dimension pré-rationnelle, nous laisse supposer que le dernier pas de sa recherche ne sera pas une théorie, ni au sens scientifique ni au sens philosophique, du moins dans leur acception traditionnelle. Et quand il écrit que: "la vérité, c'est que nous ne pouvons rien penser de ce qui est..."² il nous faut appliquer cette impossibilité à la volonté de puissance elle-même qui "n'est" pas quelque chose mais véritablement une expérience de la phusis. Il n'est pas question ainsi de "trouver" la vérité, par delà l'apparence mais au contraire de reconnaître son inaccessibilité comme ce qui ne peut nous concerner dans l'en-soi, et sa nécessité, comme croyance, inhérente à notre structure raisonnable. La libération progressive de ces croyances peut seul permettre la véracité, inutile et même nuisible en autant que la destruction de nos valeurs éternelles est indispensable à la découverte du fait fondamental.³

1- H.T.H. I, 5, (244), p. 172.

2- V.P. I, 1, (109), p. 69.

3- V.P. I, 2, (19), p. 207.

" Je remarque une chose et j'en cherche la raison; cela signifie à l'origine que j'y cherche une intention que je cherche avant tout celui qui a eu cette intention, le sujet, l'auteur. (...) Cette croyance au concept de sujet et d'attribut ne serait-elle pas une grande sottise? Problème: l'intention (...) n'est-elle pas ce fait lui-même?" 1

Nous avons ici la clef de toute la philosophie nietzschéenne en ce qui concerne son refus de la divinité spirituelle et substantielle, et quant à l'expérience du fondamental qu'il a tenté par delà le bien et le mal,

"Dieu" - point culminant: l'existence, perpétuel processus qui crée et détruit des dieux. Mais pas de summum de valeur, là-dedans, rien qu'un summum de puissance." 2

Si la mort de Dieu est réel ce ne peut être qu'au sens où il y a expérience de la profondeur dans laquelle se révèle d'une part l'inanité d'un tel fondement transcendant et d'autre part l'impossibilité de toute "vérité" où la perspective du devenir serait exclue. La volonté de puissance désigne précisément cette profondeur, destructrice aussi bien que créatrice, dont la découverte est récente et a été permise par le renversement nihiliste. La manifestation de la volonté de puissance ne sera à son point optimum que dans le surhomme qui possèdera toutes les qualités nécessaires pour se passer de Dieu en ne le voyant nulle part ailleurs que dans la puissance fondamentale elle-même et en refusant toute perception aliénante que constituerait un Dieu Moral et transcendant le devenir.

" Quelles qualités faut-il avoir pour se passer de Dieu (...)? Le courage, la rigueur intellectuelle, l'orgueil, l'indépendance, la dureté, la décision, aucun pendant aux vaines spéculations." 3

Il faut entendre ici: se passer du Dieu moral et de la Substance infinie. Et ces vertus ramenées sur la terre ne sont pour l'homme que la découverte de lui-même non pas dans ses croyances mais dans la dimension originnaire qu'il expérimente immédiatement, c'est-à-dire non pas avec une certitude immédiate, mais à partir d'une probité et d'une foi en soi-même comme vivant.

1- V.P. I, 1, (142), p. 80.

2- V.P. I, 2, (171), p. 252.

3- V.P. II, 3, (304), p. 100.

"Osez donc d'abord croire en vous-mêmes, - en vous-mêmes et en vos entraillures! Quiconque n'a pas foi en lui-même ment toujours." 1

"Or celui qui veut devenir léger comme un oiseau doit s'aimer soi-même." 2

Ceci nous introduit directement dans le symbolisme essentiel de la volonté de puissance où nous voyons intervenir ce qui avait été refusé de la dimension verticale dans le renversement nihiliste. Ce symbolisme que nous avons abordé très brièvement constitue en fait une constellation d'images faisant appel surtout à la "légèreté" que ce soit dans la danse, le vol, l'enfant. Parallèlement à ce symbolisme nous avons vu les notions d'approfondissement, de fidélité à la terre, de jaillissement, de créativité, qui font eux appel à la dimension: enracinement dans le réel, que Nietzsche expérimente comme devenir et comme volonté de puissance. Si la volonté de puissance n'est pas un concept elle ne peut s'exprimer comme nous l'avons dit que par le symbole qui la suggère comme objet d'expérience mais jamais comme "affirmation ontologique" qui pour Nietzsche est seconde par rapport au devenir, puisqu'elle constitue une construction de la raison dont c'est le rôle d'opérer sur des "croyances". Quand Nietzsche parle du rôle de la philosophie il ne peut dès lors la concevoir comme une science opérant sur les substances ou sur le "Moi" mais comme une interprétation. La volonté de puissance répondant à une entreprise philosophique en ce sens elle constitue pour Nietzsche un "rêve extraordinaire".

" Un philosophe est un homme qui ne cesse pas de vivre, de voir, d'entendre, de soupçonner, d'espérer, de rêver des choses extraordinaires; à qui ses propres pensées semblent venir du dehors d'en haut ou d'en bas, comme des événements ou des coups de foudre à lui destinés." 3

Si Nietzsche ne peut reconnaître dans la croyance au "sujet" qu'une fiction il ne peut s'attribuer comme "sujet" le mérite d'avoir produit ses pensées à partir de cette entité inexistante. C'est ainsi qu'il sent venir ses "formulations" du vécu qui, en tant qu'il est le vécu d'un vivant doué de raison, devient dans l'inconnu humain,

1- Z. II, De l'immaculée connaissance, p. 145.

2- Z. III, De l'esprit de lourdeur, (2), p. 222.

3- P.B.N. IX, (292), p. 236.

puissance d'interprétation et de position de valeurs. Cependant il faut ajouter que si, comme nous l'avons vu, la substance nous est inaccessible, le sujet, qui constitue comme croyance le premier stade de la croyance à la divinité, n'est pas non plus connu. Il n'est que par ce qu'il signifie pour la volonté de puissance et nous ne pouvons à son propos ni affirmer ni réfuter son existence possible comme permanence ontologique. C'est le silence qui semble le plus véridique dans ce cas puisqu'il respecte, par auto-suffisance vitale, l'impossibilité d'une onto-logie comme d'une anthropo-logie, logos qui dans ce cas ne pourrait être qu'une invention, un mensonge utile nous éloignant de la probité, pour le pragmatisme vital. Nous y reviendrons.

5- La volonté de puissance et la danse.

Nous voudrions expliquer ici les implications d'une phrase qui nous est restée obscure jusqu'à ce que nous ayons abordé le symbolisme de "Ainsi parlait Zarathoustra". Elle se lit comme suit:

" Je ne pourrais croire qu'à un Dieu qui saurait danser" ¹

D'après ce qui nous est apparu dans l'étude du nihilisme il semble peu probable que Nietzsche se garde une possibilité de foi dans la transcendence personnelle de Dieu telle qu'elle lui est présentée par le christianisme de son époque. Cependant la radicalité de la démarche autorise à respecter chez Nietzsche des expressions non systématiques, dans les dévaloriser en les considérant comme des simples formules de langage. Le mot de Nietzsche qui nous occupe ici n'est pas une exubération sans contenu mais au contraire exige l'interprétation à laquelle lui-même d'ailleurs se livre à propos des concepts traditionnels. Que veut dire "danser" à propos de la divinité que par ailleurs il assassine ou du moins dont il constate le meurtre. Il s'agit d'abord de voir ce que signifie ici croire en Dieu dans la bouche de celui que Heidegger qualifie de chercher passionné de Dieu². En nous référant à nos considérations sur la foi dans la volonté de puissance comme dimension originale on peut dès lors considérer le mot "foi" comme désignant l'expérience de celui qui est pré-supposé à

1- Z. I, Lire et écrire, p. 52.

2- Discours rectoral de 1933 cité par Poggeler, p. 144.

toute perception et toute connaissance. La divinité est plus difficile à préciser étant donné le fait de la mort de Dieu sauf si l'on se réfère à la parole même de Nietzsche.¹

" Eloignons du concept de Dieu la Bonté suprême; elle est indigne d'un Dieu. Eloignons-en de même la suprême Sagesse; c'est la vanité des philosophes qui a imaginé cette absurdité, un Dieu qui serait un monstre de sagesse: ils voulaient qu'il leur ressemblât le plus possible. Non! Dieu est la Puissance suprême. Cela suffit! De là résulte toute chose, de là résulte ... le "monde"! 4

Il semble ainsi que la volonté de puissance elle-même soit directement liée, non seulement à la vie dont elle est l'essence, mais aussi à la divinité dont Nietzsche perçoit la seule re-présentation possible dans ce qui est fondamental pour l'homme, pris par la passion de connaissance, et qui consent à sacrifier ses intérêts vitaux pour la mise à jour de cette vérité-praxis, cette vérité comme expérience originaire. Nous avons déjà parlé de cela mais il semble ici qu'un sens différent et plus profond se révèle quand on relie ce panthéisme de la puissance, si nous pouvons nous permettre l'expression, à la volonté d'authenticité que Nietzsche formule en terme de disponibilité à la danse et à la libre expression de notre dimension fondamentale, ce que nous-mêmes plus haut avons désigné en nous référant au concept de l'innocence du devenir. Si Dieu ainsi est la puissance et ne peut être pour nous que l'expérience dernière, et première, nous comprenons que Dieu existant, serait pour Nietzsche, la disponibilité elle-même présente dans l'homme et le constituant de part en part, malgré toutes les déviations mentionnés au second chapitre à propos du nihilisme décadent. Un Dieu qui saurait danser c'est en tant qu'expression symbolique l'utilisation volontaire de la croyance à la divinité unique subsistante mais liée à la volonté de puissance totalement maîtresse d'elle-même dans la spontanéité de la vie, hors de tout téléfinalisme moral. Si la croyance est prédominante dans notre reconnaissance de Dieu cette reconnaissance n'est pas "existencielle" et ne peut être que le fruit d'une volonté du vrai, d'une vérité dont les caractères n'ont rien à voir avec la vérité de l'expérience mais résultent de

1- V.P. II, 4, (625), p. 387.

croyances et de mensonges-utiles.

" L'homme de foi, le croyant, est nécessairement d'une espèce inférieure. De là résulte que la "liberté d'esprit" c'est-à-dire l'incroyance instinctive est une condition de grandeur." 1

Reconnaissance non existentielle si, bien sûr, on veut parler de l'authenticité d'une expérience de la vie qui ne mutile par le côté incertitude de notre destinée, ni son côté solitude par rapport au Père céleste dont le fils maintenant doit se délivrer. L'incroyance instinctive est le refus spontané de toutes les images et tous les besoins de "voir" la présence d'un Dieu protecteur, rassurant, et qui, dans la représentation que nous nous en faisons, ne peut qu'être une existence de plus dans notre monde "absent" de falsification, à partir d'une interprétation sécurisante de la pure expérience du temps et de la force originaire.

Il semble que Nietzsche, dans son aventure par delà le bien et le mal, veuille parvenir à la vérité sans cependant maintenir les vieilles croyances à la logique de l'être et à son caractère immuable. Cette vérité nouvelle n'est plus utile pour notre salut et notre faiblesse mais elle surgit d'elle-même, quand les conditions historiques le permettent et d'autre part, quand l'homme n'est plus le serviteur de la morale constituée dans l'ignorance et l'asservissement à de pures fictions. La raison est fonction qui déforme le réel pour nous le rendre manipulable. La vérité qui sera vraiment la plus fondamentale ne sera donc pas accessible à la raison et pourtant comment parler de vérité sans employer des concepts. Nietzsche s'est contraint d'employer un langage qui traîne une foule de croyances au sujet et à la chose immuable derrière son apparence. Il va donc essayer de transformer notre orientation tant au plan de la destinée de la liberté que de celle de la fonction interprétative qu'est l'intelligence elle-même en devenir. Il nous apprend à dire autre chose. Il parle de grandeur et aussi de légèreté, de force et d'élan.

Les symboles sérieux qu'il emploie dans "Zarathoustra" en particulier, nous font pressentir cette grandeur comme un allègement, une délivrance, et, en même temps qu'une sagesse et une lumière, une fierté dans l'acceptation de soi comme volonté de puissance créatrice.

" Jadis, nous dit Zarathoustra, on disait Dieu lorsqu'on regardait vers

1- V.P. II, 4, (519), p. 363.

les mers lointaines, mais maintenant je vous ai appris à dire sur-homme"¹. A l'horizon de l'activité et de l'existence humaine, il ne peut donc y avoir qu'une continuation de l'homme, une éternelle immanence dans le flot du devenir qui prend, par l'homme, non pas une direction vers un Idéal, mais une direction vers la création toujours recommencée de soi-même. La danse peut prendre un sens plus riche dès lors que l'on fait intervenir la dimension "mouvement cyclique" et "gratuit", on pourrait presque dire "vrai", qui constitue un de ses éléments essentiels. Le dieu qui saurait danser devient ainsi le dieu qui "devient", non pas au sens hégélien, mais dans l'optique de la puissance au sein de la vie, qui semble, dans son acception la plus large possible, être toujours première par rapport à toute la matérialité, ou du moins par rapport à ses produits et ses "ap-
puis". Nietzsche ne peut admettre comme vérité une divinité spirituelle, et si "Dieu" est une expression véridique, elle ne peut être interprétée que comme le fondamental, expérimenté par l'homme quand il s'aventure par delà le bien et le mal, et par delà la "vérité métaphysique".

Nous voilà ramenés à la notion de créativité qu'il nous faut maintenant envisager d'un point de vue plus rigoureux, en tant qu'elle constitue un aspect important sous lequel Nietzsche désigne la volonté de puissance qui a renversé l'ancien Créateur unique. Il ne s'agit pas, bien sûr, de créer des objets mais de "valoriser" à partir du chaos et de la facticité du monde. Cette valorisation est toujours à l'oeuvre et elle peut se faire à partir de nos besoins, si nous ne réussissons pas à aller plus profondément, ou selon la véracité de la puissance originelle dans l'éternel retour, si nous n'avons pas fait d'opposition entre les différentes puissances et les différentes opérations qui sont possibles dans l'homme. L'existence d'un Dieu unique était une création de la volonté de puissance mais dans un contexte de faiblesse et de crainte de l'incertitude. L'homme de la volonté de puissance intégrale "est désormais assez fort pour avoir honte de croire en Dieu"², et il est disponible pour la

1- Z. II, Sur les îles bienheureuses, p. 100.

2- V.P. II, 4, (96), p.253.

création d'une multiplicité de "dieux", qui lui ressemblent dans toutes ses dimensions et ne sont la négation d'aucunes.

" La modération, le degré d'humanité où nous sommes parvenue se décèle exactement dans l'humanisation des dieux: les Grecs de la forte époque, qui n'avaient pas peur d'eux-mêmes, mais se complaisaient en eux-mêmes, rapprochaient leurs dieux de toutes leurs passions." 1

Et Granier exprime très clairement cette conséquence de la mort du Dieu unique au niveau de la nouvelle vocation de l'homme, libre maintenant pour le dépassement de soi et la véracité de la pluralité des perspectives sur la divinité fondamentale.

" La mort de Dieu entraîne ainsi la résorption du transcendant dans le projet transcendantal de l'homme." 2

La créativité, toujours présente, n'a pas toujours le même degré d'humanisation selon que l'homme crée pour "danser", ou par intérêt pour sa conservation. Dans le premier cas il y a un détachement propre au véridique "qui va dans les déserts sans dieu et qui a brisé son cœur vénérateur," 3 et dans le second cas il y a croyance et volonté d'être trompé. Le véridique cependant n'est pas passivité mais au contraire reprise incessante de soi par soi dans l'accroissement de la puissance, ce qui veut dire maintenant, et pour notre époque encore sous le coup du plus terrible meurtre de l'histoire, que nous avons à devenir digne de cette action qui semble trop importante pour nous.

Mais il nous faut ajouter un aspect important à cette notion de créativité. Si nous nous en référons à la critique de l'en-soi qui subsisterait derrière l'apparence, et qui nous apparaîtrait quand même, paradoxalement sans "apparence", nous devons dire que l'homme qui accepte de vivre comme "ap-paraitre" perpétuel ne sera créateur que s'il reconnaît l'impossibilité d'expérimenter deux plans de réalité accessible, et d'autre part que s'il se met à la tâche, propre à la volonté de puissance délivrée de la nécessité de l'au-delà de l'apparence, de se donner des perspectives sur le réel à partir de

1- V.P. I, 1, (273), p. 127.

2- Jean Granier, op. cit. p. 290.

3- Z. II, Des sages illustres, p. 120.

son expérience la plus profonde, l'absence de vérité en-soi. Ces perspectives deviendront les dieux multiples, c'est-à-dire les aspects multiples du réel qui sont importants dans le projet de la volonté de puissance de s'accroître par la création de perspectives toujours plus nombreuses, bref par une véracité toujours plus près de la réalité vécue. Créer des dieux devient la nouvelle façon de "chercher" la vérité sans la supposer comme unique et par delà l'apparence qui est action et devenir premier. Elle n'est que par delà le bien et le mal puisqu'elle n'implique plus la croyance à la disparition de toutes les convictions dans la connaissance "vraie" mais au contraire reconnaît que la libération des convictions c'est la fin de la volonté du vrai en-soi et le début de la "méthode scientifique".

" Il faut dégager l'hostilité qui règne et qui doit régner entre l'essence d'une conviction et l'essence de la méthode scientifique ". 1

La victoire de "la méthode de connaître", en faisant la critique de la vérité par un retour à l'homme dans sa volonté originale, permet la libération du préjugé le plus erroné de l'histoire de la pensée bien que le plus utile, la croyance à l'Etre comme "réalité" statique qui fonde l'apparence; celle-ci dès lors devient l'expérience véridique et implique directement le refus du transcendant échappant à la circularité de la valeur et du valorisant, de la "vérité" et de l'optique de la raison humaine. Nous sommes plus près de Heidegger que nous pourrions le croire d'après l'interprétation de ce dernier.

Nous pouvons comprendre la dualité de l'expression "volonté de puissance" en disant que c'est l'homme qui est volonté de puissance mais rien ni personne n'est la puissance incarnée elle-même. Nietzsche à ce titre est "panthéiste" si Dieu est la puissance, et il maintient tout de même la tension entre l'homme et le sur-homme, ce dernier n'étant absolument pas un terme mais le nouveau commencement dans la véracité et la liberté. Le renversement de la substance, finie ou infinie, conduit ainsi Nietzsche à l'espoir d'un surhomme qui assumera sa profondeur insondable sans la rendre pour autant à un Terme

1- Birault, Henri, Sur le texte de Nietzsche, in R.M.M. 1, 1962, p.33

d'où tout devenir serait exclu par la satisfaction finale d'une intention qui n'est pas justement orienté vers un terme malgré les croyances du christianisme. Le surhomme est ainsi très différent du Dieu ancien qu'il ne remplace à aucun titre dans son "contenu" et il ne constitue pas le dominateur de foules qui voudrait s'en réclamer. Il maintient la condition humaine dans l'ouverture éternelle à la puissance. En ce sens il est très près de ce que la philosophie contemporaine dit de l'homme toujours à la recherche de l'absolu dont il se sait à la fois lié et séparé. En termes différents Sciacca, exprime la même intention, présente dans tout homme, de se sentir chez lui dans le fondement ultime et de dépasser à la fois sa condition de projet insatiable dans une intensification toujours plus grande de son ouverture originiaire à l'infini développement de soi.

"...l'impossibilité pour l'être d'être actualisé dans l'actualisation dont tout homme est capable est un inachèvement de l'homme dont la secrète et constante mélancolie est cette plénitude inactualisable." 1

On pourrait dire que le surhomme dans la totale dimension de la volonté de puissance est celui qui éprouve avec le plus d'acuité cette plénitude mais qu'il est précisément dans cette angoisse celui qui vit avec la vérité du fondamental et supporte dans la sérénité l'éternel retour. Mais est-ce vraiment de la sérénité? Tout au moins il s'agit d'une auto-détermination où le véritable progrès est enfin possible car le Dieu unique a disparu et c'est maintenant la tâche de l'homme de créer la grandeur, la plénitude.

" peut-être l'homme ne cessera-t-il de s'élever toujours plus haut à partir de là même où il aura cessé de s'écouler en un dieu." 2

6- La fin de l'adoration: le repos impossible

Comment s'est fait cet écoulement? Nietzsche répond par la religion car en gâtant l'innocence du devenir, elle a "autorisé l'homme au repos." 3 La religion signifie, pour Nietzsche, mensonge utile,

1- Sciacca, M.F., Acte et Etre, Paris, Aubier, 1958, p. 52.

2- G.S. IV, (285), p. 183, D.C.

3- V.F. II, 4, (442), p. 138.

en tant que croyance à la vérité possédée et atteinte, quelque soit par ailleurs les formules plus ou moins agnostiques que l'on emploie pour désigner une décision déjà "commise" et qui tire toute sa force du plaisir et de la certitude qu'elle apporte au croyant. A propos de Schopenhauer qui, s'il avait vécu aujourd'hui aurait écrit, dit Nietzsche, en hommage à la vérité:

" jamais encore, ni directement ni indirectement, ni sous forme de dogme ni sous forme de parabole, une religion n'a contenu de vérité." 1

En se référant à l'origine de la volonté au sens où le mot était pris par Nietzsche dans sa critique de la certitude rationnelle, nous pouvons dire d'après ce texte que la religion correspond à un état précis de la volonté de puissance mécontente du monde d'ici-bas. Elle est relation avec un objet de croyance inexistant, c'est-à-dire dans signification dans un contexte de véracité et de probité où se trouve l'esprit libre. En autant que l'on puisse considérer Dieu comme la toute-puissance transcendante il est évident que la volonté d'entrer en relation avec Dieu est une admiration de la puissance que nous avons divinisé dans un néant. Nietzsche ne voit dans cette relation qu'une fuite de notre authentique fondement, dont nous nous libérons de la terrible puissance, qui a créé un Dieu maintenant devenu notre juge, en croyant à l'indépendance absolue de ce Dieu par rapport à notre volonté. Dès que l'homme s'affranchit en voulant à partir de lui-même, en s'affirmant dans la pure immanence du devenir fondamental, la religion n'est plus qu'une chaîne qui le rend prisonnier d'une puissance qui lui est étrangère.

" Dans la mesure où tout ce qui est grand et fort était conçu par l'homme comme surhumain, comme étranger à lui-même, l'homme se diminuait; il répartissait en deux sphères ses deux aspects, l'un pitoyable et faible, l'autre fort et surprenant; la première, il l'appelait "l'homme"; la seconde, "Dieu". 2

Et Nietzsche parle d'un "déclin de la conscience de la dette."³ envers celui devant qui nous nous étions rendus responsables de par

1- H.T.H. I, 3, (110), p. 93.

2- V.P. I, 1, (324), p. 154. cf. H.T.H. I, 5, (280), p. 193.

3- G.M. II, (20), p. 130.

la croyance à l'âme immortelle et à l'identité subjective. Nous verrons plus loin comment en ce sens on peut parler de la mort de l'homme. Cependant Nietzsche parle également dans "Par Delà Le Bien et Le Mal" d'une accentuation de l'instinct religieux qu'il nous faut considérer. La contradiction n'est qu'apparente. En effet, nous avons dit plus haut que le dégoût de l'homme envers l'homme s'était manifester dans la création d'un Dieu dans lequel nous projetions toute notre puissance et qui constituait la garantie de la vérité en soi dont nous ne pouvions pas nous passer en tant que mensonge utile à la conservation. Mais nous avons dit également que des dieux nouveaux devaient surgir de la volonté de puissance. C'est cette dimension de la volonté de puissance qui nous permet de comprendre comment l'instinct religieux augmente en puissance non pas dans l'intensification de la relation aliénante avec un néant, mais au contraire dans le refus "avec une méfiance profonde de l'apaisement que lui offre justement le théisme." ¹

Le théisme c'est le refus de notre dimension fondamentale et de notre situation, c'est la fuite dans l'impossible unité. En tant que tel il ne peut être qu'une erreur. Il est donc possible de dire qu'il y a une vérité possible à propos de la divinité mais que ce ne sera jamais une vérité de contenu mais plus profondément une vérité sur notre situation, la vérité de notre point de vue, vérité de la facticité de la volonté de puissance. On ne peut accéder à cette vérité sur la vérité sans refuser de parler encore de Dieu, ce mot traînant avec lui trop de notions non critiquées et de croyances fausses. Il n'y a plus, en ce sens, de Dieu mais autre chose, une autre expérience fondamentale où se dévoile l'essence de la connaissance comme essence de la volonté qui se veut dans l'acceptation de tout son réel, dans la découverte et l'engagement envers sa dimension la plus vraie, la plus profonde, et la moins conceptualisable, la moins accessible au jeu de la logique où l'humain se dissout et se perd comme créateur de perspectives, comme danseur dans le monde qui devient le sien, qui est voulu comme sien, dans la joie de la volonté de puissance.

1- P.B.M. (54), p. 78.

La religion est un prélude en tant que lien avec une croyance et elle sera transfigurée quand nous aurons que la vérité n'est pas ailleurs que dans une expérience toujours plus révélatrice, par la multiplicité des perspectives, du véritable projet essentiel de l'homme libre pour le fondement. La chosification du Dieu ancien était une idole dont maintenant nous nous débarrassons par souci de vérité. Il n'y a plus d'adoration mais engagement, affirmation éternelle du fondamental, la volonté de puissance, visée du sur-homme qui saura se passer de la transcendance comme substance dans l'effort de créativité que maintenant nous pouvons comprendre comme effort de véracité, de connaissance, et de libération "morale" c'est-à-dire sans intérêt pour autre chose que notre trésor le plus profond.

" Si la vérité est notre oeuvre, elle ne peut être notre Dieu mais seulement une idole. Et si elle est une idole, si nous savons qu'elle est une idole, d'est-à-dire finalement une image, une image anthropomorphique et non point l'Être par excellence, l'Être suprême, Dieu lui-même, alors, nous ne pourrions plus l'adorer." 1

La fin de l'adoration signifie le début de l'homme, le début d'une ère nouvelle pour l'humanité maintenant délivrée de la vérité et de la valeur absolue et libre de laisser le fondement s'exprimer lui-même comme dépassement de soi et approfondissement de notre réalité en vue de l'Essentiel. L'adoration n'était que la conséquence de l'illusion d'une transcendance qui subsistait dans l'au-delà. Une fois disparue, elle fait place à la nouvelle existence où c'est le meilleur de nous-mêmes qui s'exprime dans le recommencement perpétuel du dévoilement de la puissance.

1- Birault, H., Sur un texte de Nietzsche, op. cit. p. 49

CONCLUSION

La seule alternative qui se présente à nous au terme de cette étude est celle-ci: ou bien nous tentons la critique de la vérité au nom d'une expérience qui ne fait appel à aucunes nécessités vitales déformantes, croyances psychologiques ou culturelles, et qui est celle qui caractérise finalement toute philosophie qui se veut radicale et authentique; ou bien nous interprétons cette expérience avec des concepts qui supposent, par leur emploi autant que par leur contenu, une expérience condamnée à toujours restée dans l'obscurité d'un questionnement qui part avec des postulats falsificateurs de la vérité fondamentale.

Nietzsche a choisi la première alternative et il nous appelle avec une vigueur qui n'enlève rien à la rigueur de l'exposé, sauf si l'on ne jure que par la croyance à la substance à la la priorité logique. Le dire de Nietzsche est poétique, affectif, ironique, provocant. Mais avait-il d'autres choix pour susciter la question qui allait renverser l'avenir de la philosophie et de l'homme à la recherche de lui-même. Nietzsche c'est le retour de la foi à l'homme mais non pas sa disparition. Par où peut se révéler l'infini du fondement sinon par l'expérience humaine, et comment peut-on percevoir notre vocation sinon par l'expérience de notre dimension originale propre?

La volonté de puissance est, chez le philosophe "généalogique" loin d'être une volonté de domination. Elle est liberté et expérience. Elle est aussi probité et justice en tant qu'exigence de vérité et libération de la vengeance contre une dimension du réel qui s'avère maintenant la Dimension ultime. N'est-ce pas là la vocation de la philosophie qui veut dépasser l'opinion ?

Nietzsche veut ainsi nous conduire au retour de l'homme à lui-même dans ce qu'il est, et à une interprétation de toutes les affirmations ontologiques, soi-disant non valorisantes, à la lumière de la critique généalogique d'abord destructrice puis restauratrice d'une vérité nouvelle et pluraliste parce que fondamentale et non objective. Nous sommes à présent convaincus du caractère symbolique de la notion de vie chez Nietzsche et nous ne pouvons pas comprendre la

volonté de puissance comme relevant d'une expérience biologique mais bien d'une authentique recherche philosophique. C'est le fait originnaire, dévoilé par une passion de connaître qui n'a reconnu comme base que l'expérience de l'homme agissant et qu'une "vérité" non comme contenu d'affirmations mais comme destin inéluctable de la dimension originnaire, la volonté de puissance devenue consciente d'elle-même. Volonté en tant que dynamisme d'affirmation de soi dans le recommencement du devenir. Puissance en tant qu'affirmation de soi dans l'expérience de la véracité et de l'organisation de notre monde selon des valeurs et des idéaux qui sont notre "propriété" et dont le contenu conceptuel n'a rien à voir avec la vérité immuable transcendante.

Une critique de la philosophie et de la théologie effectuée Nietzsche aurait été amené à se taire comme philosophe, si cette critique avait réussi à nous montrer non seulement le dernier homme mais le surhomme vivant et présent. Or il semble qu'étant donné la nécessité de comprendre notre monde et notre expérience, en nous référant à des images et des modèles mécaniques qui reposent sur la croyance à la substance et à la causalité, nous ne puissions jamais parvenir à l'état de véracité à laquelle Nietzsche nous invite parce que nous avons toujours à recommencer la destruction de nos concepts et de nos postulats afin de retourner à une expérience fondamentale où se trouve notre seule vérité possible mais que l'on ne peut "dire" que par la croyance inéluctable à "notre plus vieux fond métaphysique."¹ Se taire comme philosophe c'est dans cet optique devenir artiste, c'est s'exprimer, à propos de la dimension originnaire de l'homme, en terme de symboles dont "l'emploi" comme vérité ou même instrument de vérité, n'est pas possible si vraiment nous ne voulons pas expliquer rationnellement mais vivre rationnellement autant que "moralement" toutes nos possibilités mais rien qu'elles et dans une libération intégrale de la volonté de vengeance contre le temps que nous ne pouvons pas surmonter. Le symbole devient création de soi au niveau de la passion de connaissance. La religion elle-même peut prendre figure nouvelle si elle ne prétend plus nous mettre en rapport avec un Dieu en soi

1- V.P. I, 1, (97), p. 65

et dont la vérité semble n'être "dite" par personne, n'être l'interprétation de personne, mais tente au contraire de susciter en nous une piété qui reprend continuellement la création de nouvelles valeurs toujours plus révélatrices de l'infinie richesse du fondamental présent dans l'homme mais dont nous avons aucun droit de supposer un "auteur" qui ne pourrait être que le refus de la richesse d'interprétation possible dans une croyance unique à ce qui en tant que normative à partir de l'impossible transcendance révélerait une force interprétative déficiente, une fausseté par rapport à l'authentique expérience humaine de la réalité jamais atteinte par une abstraction mais toujours par une liberté plus ou moins ouverte à l'infinité angoissante de l'Être.

Si nous avions à faire un reproche à Nietzsche nous ne pourrions lui dire qu'il est mort trop tôt. En effet, l'état fragmentaire dans lequel il a laissé ses derniers manuscrits ne pouvant pas nous inciter à croire qu'il les auraient reliés, ce qui semble contraire à sa méthode, nous pouvons dire qu'il ne nous manque que l'ordre de ces fragments. Et cependant Nietzsche n'est pas aller jusqu'au bout de son entreprise. Il lui manquait d'ailleurs une expérience aussi fondamentale que celle de la vie et du devenir du fondement, et c'est celle de l'altérité personnelle. Pour Nietzsche "l'autre" est chaos et il ne peut nous être accessible que par une interprétation qui se transforme selon notre plus ou moins grande capacité d'accepter la non-substance du monde "connu". Mais si l'autre est personne il ne nous est pas non plus accessible comme "connu" mais sa présence peut quand même être une expérience, différente de l'expérience de la présence du monde du devenir. L'altérité personnelle, au niveau de la relation intra-mondaine, implique la possibilité d'une nouvelle priorité qui n'est plus celle du vivant ou de la subjectivité égo-centrique, dans la volonté de puissance englobante, mais la priorité de l'étant singulier personnel, de l'unique, du non-conceptualisable. Si la foi en soi-même est l'acte le plus libérateur, il se peut que cette foi puisse se tourner vers l'autre qui n'est qu'altérité sans tomber pour autant dans l'amour-pitié où nous ne percevons que négation impossible et inhumaine de soi. Nietzsche lui-même d'ailleurs reconnaît son amour pour les hommes vers qui sa volonté le pousse.

Il ne faut pas se laisser aller à dire que Nietzsche est un nihiliste. Il est un nihiliste de la volonté, un nihiliste de la volonté.

Il n'a pas voulu solutionner un problème mais le formuler. Aussi cela nous laisse-t-il la possibilité d'un nouveau développement qui fasse intervenir notre propre expérience. Nous n'avons pas voulu insister sur cet aspect dans ce travail mais la question reste ouverte. L'abîme qui nous sépare de nous-mêmes, qui nous tend entre notre fondement et notre aspiration la plus haute implique l'essentiel de tout le projet philosophique des penseurs contemporains, et les théologiens également, puisque la nouvelle approche de Nietzsche à permis à l'un d'entre eux de dire que le surhomme de Nietzsche était plus près du chrétien authentique que le chrétien qui a oublié le message originel de la Parole. Bonhoeffer, comme Tillich et Bultmann tentent de se mettre à l'écoute du plus radical de tous les penseurs qui se sont voulu profonds et ne sont jamais parvenus à une mise en question aussi angoissante et aussi réconfortante d'une certaine façon que celle de Nietzsche. Heidegger lui-même reconnaît que le penseur qui refuse la chosification du fondement, qui dépasse l'onticité, est plus près de la divinité authentique que ceux qui s'acharnent à vouloir prouver l'existence d'un Dieu qui en fin de compte ne serait qu'une existence de plus dans le monde des idées et des croyances, dans le monde des vérités logiques dont notre destin personnel n'a rien à faire.

B I B L I O G R A P H I E

Oeuvres de Nietzsche:

Humain trop humain et fragments,
Paris, Gallimard 1967, 2 tomes,
Trad. Colli et Montinari, Oeuvres complètes

Le Gai savoir et fragments
Paris, Gallimard, 1968,
Trad, Colli et Montinari, Oeuvres complètes.

Ainsi parlait Zarathoustra,
Paris, Gallimard, 1947, livres de poche,
Trad. Maurice Betz.

Essai

Par delà le bien et le mal,
Paris, Union Générale d'Éditions, 1951,
Collection "10-18",
Trad, G. Bianquis

Généalogie de la morale,
Paris, Gallimard, 1966,
Collection "Idées",
Trad, par Henri Albert.

La naissance de la philosophie à l'époque de la
tragédie grecque.
Paris, Gallimard, 1969, (1938),
Trad. G. Bianquis.

La volonté de puissance,
Paris, Gallimard, 1947, 2 tomes,
Trad, G. Bianquis.

L'Antéchrist in Crépuscule des Idoles,
Paris, Mercure de France, 1920.

Ouvrages consultés:

Assaad-Mikhail, F., Heidegger interprète de Nietzsche.
R.M.M., no, 1, 1968.

Assaad-Mikhail, F., Mort de l'homme et subjectivité,
R.M.M., no. 4, 1968.

Assaad-Mikhail, F., Jaspers interprète de Nietzsche,
R.M.M., 1968, III, p. 307.

Assaad-Mikhail, F., Nietzsche et Kierkegaard,
R.M.M., 1966, IV, p. 463,

Assaad-Mikhail, F., Mort de l'homme et subjectivité,
R.M.M., no. 4, 1968, p. 16-55.

Birault, Henri, En quoi nous aussi nous sommes encore pieux,
R.M.M., 1962, p. 25-64.

Bonhoeffer, Dietrich, Résistance et Soumission.
Genève, Labor et Fides, 1967 -Introduction.

Bruaire, Claude, L'affirmation de Dieu,
"essai sur la logique et l'existence"
Paris, Seuil, 1964.

Bultmann, Rudolf, Foi et Compréhension,
Paris, Seuil, 1969, pp. 92-138 et 184-185.

Burgelin, Pierre, Nietzsche et la mort de Dieu,
in Foi et Vie, mai 1966, pp. 12-18.

- Carrouges, Michel, La mystique du Surhomme,
Paris, Gallimard, 1946,
"Le surhomme et la mort de Dieu" ch. I.
- Deleuze, Gilles, Nietzsche et sa philosophie,
Paris, P.U.F., 1962.
- Dumas, André, Une théologie de la réalité: D. Bonhoeffer.
Genève, Labor et Fides, 1968
- Delhomme, Jehanne, Nietzsche,
Paris, Seghers,
"Philosophie de tous les temps". 1968.
- Dumont, Fernand, Le lieu de l'homme,
Montréal, Editions H.T.H., 1968
"Constantes"
- En collaboration, Nietzsche,
Paris, Editions de Minuits, 1967,
J. Beaufret: Heidegger et Nietzsche
" le concept de valeur" pp. 245-265.
- En collaboration, Sécularisation et "mort de Dieu"
in Lumière et Vie, sept. 1968 (89), tome XVII.
- Fink, Eugène, La philosophie de Nietzsche,
Paris, Minuit, 1965.
- Flam, Léopold, Crépuscule des dieux et avenir de l'homme,
Paris, P.U.F., 1966.
- Genuyt, F.M., L'affirmation de Dieu et la problématique philosophique
Revue Sc. Philos. et Théol.
1965, t. XLIX, pp. 196-209,

- Granier, Jean, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,
Paris, Seuil, 1966
- Hegel, Phénoménologie de l'esprit,
Paris, Aubier, 1969, (Hyppolite), 2 tomes,
- Heidegger, Martin, Chemins qui ne mènent nulle part,
Paris, Gallimard, 1968 (1062),
"Le mot de Nietzsche "Dieu est mort", p. 173-219.
- Heidegger, Martin, Essais et Conférence,
Paris, Gallimard, 1958,
... "Les Essais" - Dépassement de la métaphysique
- Qui est le Zarathoustra de Nietzsche
- Jaspers, Karl, Nietzsche et le Christianisme,
Paris, Minuit, 1949, pp. 55-92.
- Jaspers, Karl, Nietzsche,
Paris, Gallimard, 1950.
- Königson, M.-J. Mina, Nietzsche et la philosophie,
in Etudes Philosophiques I, 1966, p. 61.
- Lowith, Karl, De Hegel à Nietzsche,
Paris, Gallimard, 1969.
- Mansir, Jean, Réflexions sur les conditions d'une critique philosophique de la foi,
in Revue des Sc. Philos. et théo.
avril 1967, t. LI, no. 2, pp. 149-187.
- Marietti, A.K., L'apparition de l'Etre comme disparition,
in R.M.M., 1969, (1), pp. 55-73,

- Mariotti, A.K., Nietzsche et la vérité,
R.M.M., 1967, (4), pp. 486-496.
- Marlé, René, La théologie dite de la "mort de Dieu",
in Etudes Philosophiques, nov, 1968, pp. 491-502.
- Paisse, Jean-Marie, Une métaphysique de la relation,
in R.M.M., 1966, (4), pp. 439-462.
- Poggeler, Otto, La pensée de Heidegger,
Paris, Aubier, 1967,
"Nietzsche ou la mise en demeure de choisir" pp. 143-183.
- Sengevin, Charles, Essai sur l'Un,
Paris, Seuil, 1967, pp. 292-303.
- Tillich, Paul, Les fondations sont ébranlées,
Paris, Roger Morel, 1967, pp. 69-70.
- Welte, Bernard, La question de Dieu dans la pensée de Heidegger,
Etudes, 1964, tome 19, pp. 79-84.
- Wiele, Joseph Van, Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique,
R.P.L., août 1968, tome 66, (91).